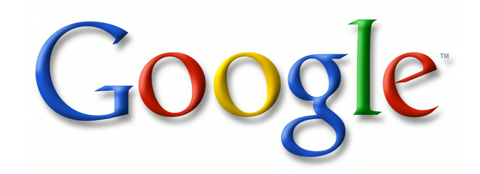



B
47
.M383
Vignaud


SE TAIRE ET FAIRE

Vignaud



LES SCIENCES

ET

LA PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR :

LA FOUDRE, L'ÉLECTRICITÉ ET LE MAGNÉTISME chez les anciens. 1 vol. in-12.. 3 fr. 50

GALILÉE. Les Droits de la science et la méthode des sciences physiques. 1 vol. in-12.. 3 fr. 50

Paris. — Typ. Pillet fils aîné, 5, rue des Grands-Augustins.

LES SCIENCES

ET

LA PHILOSOPHIE

ESSAIS

DE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE

PAR

TH. HENRI MARTIN
Doyen de la Faculté des Lettres de Rennes



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Ce, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS

1869

INTRODUCTION

I

Les six Essais réunis dans ce volume et le Complément ajouté au IIIe Essai forment un ouvrage de critique philosophique, dont trois parties, la première, la cinquième et la sixième, offrent une rédaction nouvelle de trois Mémoires publiés séparément à diverses époques, mais qui, inspirés par une même pensée fondamentale et modifiés considérablement pour leur destination nouvelle, se lient naturellement entre eux et avec les quatre autres parties, entièrement inédites et composées tout récemment. Le premier Essai traite la question la plus générale, celle des rapports des sciences entre elles et avec la philosophie. Le second Essai et le troisième avec son Complément montrent que le spiritualisme n'a rien à craindre ni des progrès de la physiologie expérimentale, ni de l'hypothèse de l'*hétérogénie*, ni des hypothèses sur l'origine des animaux, de l'homme et des races humaines,

pourvu qu'il sache opposer les principes de la méthode inductive aux savants qui s'en écartent en faveur de l'hypothèse matérialiste, et pourvu qu'il ne compromette pas sa cause en s'écartant lui-même de ces principes dans des agressions imprudentes, et en contestant des faits vrais, tandis qu'il faudrait repousser seulement les assertions non prouvées et les conséquences mal déduites. Dans le quatrième Essai, j'examine à un point de vue nouveau la grande et difficile question si vivement débattue, surtout depuis quelques années, entre l'*animisme*, le *vitalisme* et l'*organicisme*. Le cinquième Essai, sur Dieu, le monde et l'infini mathématique, est presque entièrement nouveau par la disposition des parties, par le développement des preuves et par la rédaction : il n'a guère de commun avec le Mémoire publié par moi en 1859 sur le même objet, que le fond de la doctrine. De même que le premier Essai, le sixième, sur les rapports des superstitions avec la philosophie et avec les sciences, a été non-seulement revu, mais très-augmenté et profondément modifié. Ces six Essais, tels qu'ils se présentent ici, constituent un ouvrage suivi, qui exprime fidèlement les opinions actuelles de l'auteur sur les rapports de la philosophie tant avec les autres sciences qu'avec le scepticisme et la superstition, ennemis communs de ces sciences aussi bien que de la vraie religion.

II

La pensée conciliante qui a inspiré ces Essais plus critiques que dogmatiques, pensée peu contestable en elle-même et dans sa généralité, mais trop souvent oubliée dans l'ardeur des discussions, doit être exprimée ici avant tout, pour préparer les lecteurs, quelles que soient leurs opinions diverses, à lire avec une impartialité bienveillante ce livre dicté par une conviction sincère et profonde, mais modérée dans ses rapports avec les opinions divergentes. Voici donc le résumé de cette pensée.

Quand on a le droit d'affirmer la certitude d'une proposition, l'on a par cela même le droit d'affirmer la fausseté de la proposition contradictoire, et par conséquent de toute proposition dans laquelle celle-ci se trouve impliquée ou supposée nécessairement ; à moins d'être sceptique absolument, c'est-à-dire de renoncer à toute certitude, on ne peut pas hésiter à user de ce droit, dont l'exercice constitue l'*intolérance dogmatique*, confondue quelquefois, mais bien à tort, dans une même réprobation avec l'*intolérance civile*. L'intolérance dogmatique ainsi définie, c'est-à-dire le refus d'admettre, soit comme certain, soit comme douteux, le contraire de ce qu'on sait être vrai, appartient à l'essence même de la connaissance certaine. Cette intolérance est donc légitime de la part de toute croyance philosophique ou

religieuse dont l'objet est prouvé par le genre de preuves qui lui convient, c'est-à-dire soit directement et en lui-même, soit indirectement par une autorité démontrée infaillible. S'il y a faute, c'est dans l'insuffisance de la preuve, et non dans l'intolérance dogmatique, qui est la conséquence logique de la foi en la validité de la preuve donnée. Mais cette intolérance, qui repousse toute contradiction comme fausse, n'est légitime de la part d'aucune hypothèse non démontrée. Réciproquement, toute hypothèse qui n'est convaincue de fausseté ni directement dans ses principes, ni indirectement dans ses conséquences nécessaires et irrécusables, a droit à la tolérance dogmatique, tant que cette hypothèse ne se donne que pour ce qu'elle est présentement, c'est-à-dire pour douteuse. Alors, à son égard, la défiance peut être permise, mais la négation absolue serait excessive et pour le moins prématurée.

Dans la philosophie et dans les autres sciences, il y a, d'une part, des vérités démontrées et vainement attaquées, d'autre part, des hypothèses plus ou moins probables ou improbables, dont quelques-unes seront peut-être démontrées un jour. Non-seulement celles-là, mais celles qui resteront toujours indémontrables, et même celles qui seront réfutées en totalité ou en partie par les progrès de la science, peuvent être provisoirement utiles, si elles servent à coordonner les découvertes accomplies et à préparer les découvertes futures. Mais les hypothèses peuvent être doublement dangereuses : elles peuvent l'être par leurs principes et par leurs conséquences. Le danger, dans ce qu'il a de plus grave, est moins urgent,

tant que les hypothèses ne se présentent que comme plus ou moins probables. Cependant, même alors, elles peuvent avoir l'inconvénient grave de donner une fausse apparence de probabilité à des conséquences mauvaises qui peuvent s'en déduire. D'ailleurs, lors même que cet inconvénient n'existe pas, ces hypothèses peuvent nuire à la science, quand, au lieu de l'ordre, elles y apportent la confusion. Mais elles peuvent être bien plus nuisibles, quand elles se font accepter faussement comme certaines; car alors, outre les mêmes inconvénients, elles ont celui d'endormir l'esprit de recherche et de vérification, qui devrait, soit les détruire, soit les confirmer, soit les modifier ou les dépasser au grand profit de la science; elles donnent une autorité mensongère aux conséquences fâcheuses qu'elles peuvent impliquer, et de plus, lors même qu'elles sont vraies au fond, il arrive souvent que, pour se donner l'apparence de la certitude qui leur manque encore, elles sont conduites à s'appuyer sur des principes faux et dangereux. C'est ainsi qu'une hypothèse qui, donnée pour ce qu'elle est, pourrait être utile dès maintenant et devenir peut-être plus tard une vérité certaine, peut faire beaucoup de mal à la science, quand on réussit à la faire passer pour ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire pour démontrée, quand on prétend condamner tout ce qui paraît s'en écarter, et quand on accepte les conséquences des principes auxquels on a recours pour la soutenir. Tel est l'écueil des hypothèses intolérantes et exclusives.

Toute hypothèse, quelque vraisemblable qu'elle ait pu paraître et quelque utile qu'elle ait pu être provisoire-

ment, doit tomber, dès qu'elle est certainement contredite par un *fait scientifique* bien certain lui-même. J'appelle *fait scientifique* un phénomène qui, se reproduisant toujours de la même manière dans les mêmes circonstances connues et bien définies, est ramené à une loi certaine. Toute hypothèse concernant l'ordre actuel de l'univers et incompatible avec une des lois certaines de cet ordre est bien certainement fausse.

Aucune vérité ne peut être contraire à une autre vérité, et il n'y a aucune doctrine vraie d'où l'on puisse déduire légitimement une conséquence fausse. Quand on ne peut pas réfuter directement une doctrine en démontrant la fausseté de ses principes, on peut quelquefois la réfuter indirectement en démontrant que des conséquences fausses s'en déduisent d'une manière nécessaire. La réfutation directe vaut mieux, quand elle est possible ; car elle seule, en détruisant l'erreur dans ses principes, fournit les moyens d'établir les principes de la vérité contraire et d'en déduire les conséquences. Mais, puisque la fausseté des conséquences exactement déduites est une preuve certaine de la fausseté des principes, nul n'a le droit d'opposer à la réfutation indirecte une *fin de non-recevoir*.

Il faut donc blâmer l'outrecuidance vraiment insensée de certains faiseurs de systèmes, qui, après avoir posé des principes non évidents et non démontrés, prétendent que, pour convaincre d'erreur leurs systèmes dénués de preuves suffisantes, l'unique moyen serait de démontrer directement le contraire de leurs principes, et qui, lorsqu'on leur prouve que la conséquence néces-

saire de ces principes prétendus serait la négation des vérités les mieux établies et les plus indispensables, croient se justifier assez, eux et leurs théories, en disant : « Je ne cherche que le vrai en lui-même ; les conséquences ne me regardent pas. »

Des conséquences vraies et utiles, qui se déduisent d'une doctrine parfaitement exacte, peuvent quelquefois se déduire aussi logiquement d'une autre doctrine plus ou moins erronée. Ainsi les conséquences vraies et utiles ne peuvent pas suppléer à la démonstration des principes de la doctrine d'où on les déduit, ni créer en sa faveur plus qu'une probabilité. Cette doctrine, tant qu'elle n'est pas démontrée dans ses principes, n'a donc pas le droit d'être dogmatiquement intolérante à l'égard des autres hypothèses, à moins que celles-ci ne soient réfutées de l'une des deux manières que nous venons d'indiquer. Elle reste elle-même à l'état d'hypothèse, et elle n'a pas le droit de se donner pour certaine, à moins que, toutes les autres hypothèses possibles étant certainement écartées, elle ne se trouve elle-même démontrée indirectement, par voie d'exclusion.

De ces considérations me paraissent résulter cinq maximes applicables à toutes les discussions philosophiques et scientifiques.

1° Ne donner comme certain que ce qui est évident par soi-même ou prouvé.

2° Ne repousser comme faux que ce qui est certainement contraire à une vérité évidente ou prouvée.

3° Ne pas considérer d'avance comme certaine et ne pas vouloir démontrer à tout prix une hypothèse, à cause

du parti utile qu'on croit pouvoir en tirer et qu'on ne voit pas le moyen d'obtenir d'une hypothèse différente.

4° Ne pas rejeter une hypothèse comme certainement fausse, soit à cause des conséquences mauvaises que certains hommes prétendent en déduire, peut-être à tort, soit à cause de son incompatibilité réelle avec une hypothèse favorite, dont les conséquences paraissent bonnes et utiles.

5° Ne pas considérer la cause de la vérité philosophique ou religieuse comme dépendant du triomphe d'une hypothèse non démontrée, quelque vraisemblable que cette hypothèse puisse paraître, ou bien comme dépendant de la chute d'une hypothèse non réfutée, quelque suspecte que semble cette hypothèse.

Même dans les discussions qui se renferment dans le domaine d'une seule science, ces maximes incontestables sont trop souvent méconnues et oubliées, parce qu'elles ont contre elles l'orgueil de l'esprit de système. Elles sont méconnues plus souvent encore dans les discussions qui concernent les rapports de deux sciences différentes, parce qu'alors elles ont contre elles, non-seulement l'esprit de système, mais encore la prédilection exclusive qu'on a souvent pour telle ou telle science, et l'incapacité ou le dégoût qu'on peut avoir pour telle ou telle autre.

Quand on voudra appliquer ces maximes avec sincérité et persévérance, on reconnaîtra bientôt que toutes les sciences sont conciliables entre elles et se prêtent un mutuel appui; que dans chaque science certains systèmes, dont les partisans se croient obligés de se com-

battre à outrance, pourraient s'accorder dans leur partie certaine, en se faisant mutuellement le sacrifice néces- de quelques parties erronées, et en se tolérant mutuellement dans leurs parties hypothétiques.

Il ne suffit pas d'être juste envers les doctrines; il faut l'être aussi envers ceux qui les professent. Pour cela, je vois deux autres maximes à observer.

1° Nous devons, jusqu'à preuve contraire, supposer la bonne foi, même dans une erreur qui nous paraît évidente ou démontrée, et la bonne intention, même lorsqu'une intention mauvaise nous semble possible ou même probable. Seulement, l'on peut et l'on doit se tenir sur ses gardes, quand la prudence le commande.

2° Quand une doctrine conduit à des conséquences mauvaises, la critique a le droit et le devoir de les signaler. Si les auteurs ou les propagateurs de cette doctrine avouent ces conséquences, soit en déclarant qu'ils ne s'en inquiètent pas, soit en osant même s'en féliciter, on a bien le droit de les leur imputer, et ce n'est que justice. Mais, s'ils ne disent rien de ces conséquences mauvaises, et surtout s'ils les désavouent, on doit, d'après la maxime précédente, supposer de leur part, jusqu'à preuve contraire, un déplorable aveuglement, plutôt qu'une intention coupable. Jugeons ainsi les autres, lors même qu'ils nous jugeraient autrement; car l'injustice d'autrui ne justifierait pas la nôtre.

Je me suis efforcé, dans ce volume, d'appliquer ces maximes à l'étude critique de quelques-unes des questions les plus intéressantes qui concernent les rapports de la philosophie avec d'autres sciences.

III

Le premier des Essais qu'on va lire est une rédaction nouvelle de mon article *Science*, inséré par M. Franck dans la première édition de son *Dictionnaire des sciences philosophiques*; mais il reparait ici augmenté d'amples développements, qui en justifient le titre nouveau et qu'on ne trouvera pas même dans une seconde édition de ce Dictionnaire. Dans cet Essai, ainsi étendu et complété, je traite une question très-générale, qui devait naturellement précéder les autres. Je me suis appliqué à définir la notion de la *science*, à montrer les rapports mutuels des *sciences* diverses, ce que ces rapports ont été, ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être pour le progrès des connaissances humaines. J'ai insisté spécialement sur les rapports des autres sciences avec la philosophie. J'ai indiqué le but commun de ces sciences, la nécessité de leur harmonie, et leurs rapports avec l'autorité civile et avec la religion.

Le second Essai, sans développer les preuves du spiritualisme, montre que le matérialisme, proposé par certains savants au nom des sciences expérimentales, n'est qu'une hypothèse, qui non-seulement n'est pas démontrée d'après la méthode de ces sciences, mais ne pourra jamais l'être, et qui ne s'appuie que sur une fausse métaphysique.

Le troisième Essai est destiné à dissiper une illusion commune à certains matérialistes et à certains spiritualistes, qui s'accordent à imaginer que la question de la génération spontanée des mucédinées, des conferves et des animalcules infusoires est pour le spiritualisme une question de vie ou de mort. L'objet de cet Essai est de montrer que, même liée à la question de l'origine de la matière organique et de la vie sur la terre et à la question de la variabilité des types spécifiques, la question de l'hétérogénie ne peut conduire au matérialisme et à l'athéisme, qu'autant qu'on abandonne la méthode expérimentale pour la pire des méthodes hypothétiques, pour celle qui consiste à supposer précisément ce qui est en question.

Après cet Essai, le lecteur est prié d'aller chercher à la fin du volume un Complément qui en élargit le cadre et en achève la pensée. C'est un examen, au point de vue philosophique, des théories les plus récentes sur l'origine des espèces animales et des races humaines, sur l'antiquité de l'homme, sur la *variabilité* prétendue *illimitée* et la *sélection* prétendue *naturelle*, qui, continuées pendant des milliers de siècles, suivant l'hypothèse de M. Darwin, auraient fait sortir d'un seul type primitif tous les êtres qui vivent présentement sur la terre et tous ceux dont les espèces ont disparu avant l'époque actuelle. L'objet de ce Complément est de faire, dans ces théories si ardemment controversées, le triage de ce qui est prouvé et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est scientifique et de ce qui est étranger à la science. Le résultat principal de cette discussion est de montrer, d'une

part, que l'ensemble du système de M. Darwin ne s'accorde ni avec les faits, ni avec la méthode scientifique, et que ce qui explique sa vogue, outre le talent de l'auteur, outre des détails instructifs et l'attrait des idées neuves et hardies, c'est l'espoir que les athées et les déistes purs ont conçu d'y trouver un moyen d'écarter la pensée de toute intervention de la Providence divine dans l'ordre du monde; d'autre part, que cet espoir est mal fondé, et que, même avec ce système insoutenable, l'action sage et toute-puissante du Créateur resterait évidente dans son œuvre.

Le quatrième Essai concerne le domaine mixte de la physiologie et de la psychologie. Parmi les questions qui intéressent les rapports de ces deux sciences si voisines et si difficiles à concilier, j'ai choisi une question qui touche à toutes les autres, et qui avait besoin d'être examinée avec d'autant plus d'attention, que depuis quelques années elle est l'objet de discussions très-vives, dans lesquelles les maximes que nous rappelions tout à l'heure me paraissent avoir été trop souvent méconnues au détriment de la science. Cette question, très-intéressante en elle-même, est celle du principe ou des principes de la vie organique. Il m'a paru opportun de définir des termes vagues, de rectifier des questions mal posées, de critiquer des opinions exagérées en sens contraires, de restreindre ces opinions les unes par les autres, et d'indiquer ainsi les bases d'une conciliation possible entre trois classes de spiritualistes, les uns ***animistes***, les autres ***vitalistes***, les autres ***organicistes***, qui risquent de se faire la guerre aux dépens de la vérité et

au profit de leur ennemi commun, c'est-à-dire du matérialisme.

Le cinquième Essai a pour origine un Mémoire présenté en 1859 à l'Académie des sciences morales et politiques et inséré dans le Compte rendu des séances de cette académie ; mais la rédaction qu'on va lire dans ce volume est presque entièrement nouvelle. Cet Essai a pour objet une question choisie parmi celles qui concernent les rapports de la cosmologie avec la théodicée, question importante, qui touche aussi à beaucoup d'autres et qui n'a pas moins d'intérêt que la question traitée dans l'Essai précédent : c'est la question des rapports de l'étendue et de la durée du monde avec l'immensité et l'éternité de Dieu. Je dois avouer ici qu'en 1859 mon attention avait été appelée sur cette question par la publication alors récente de la première édition des *Essais de philosophie religieuse* de M. Émile Saisset, mon ancien camarade et mon ami très-regretté, beau livre, dont j'admire beaucoup l'ensemble, mais sans pouvoir adopter quelques-unes des doctrines qu'il contient. Je dois dire aussi que mes convictions, tant sur l'histoire des opinions relatives à la question que sur la question elle-même, n'ont pas été ébranlées par la réponse que l'auteur m'a adressée dans le troisième des *Eclaircissements* ajoutés à la troisième édition de son ouvrage [1].

[1] *Essais de philosophie religieuse*, 3e éd., 2 vol. in-18 (Paris, 1862), t. II, p. 369-413. Cette réponse, et surtout la note de la p. 369, ont donné lieu entre nous à une correspondance amicale, dont j'ai pris l'initiative, et que M. Saisset a terminée en déclarant qu'il avait été mal informé, lorsqu'il avait cru et publié que par la présentation de mon Mémoire j'avais voulu déférer la question à l'Académie des sciences morales

Dans sa première édition, non-seulement M. Saisset avait soutenu, avec d'autres philosophes spiritualistes, la *possibilité* d'un monde éternel dans le passé et infini en étendue; non-seulement (ce qui est plus grave) il avait prétendu, avec quelques-uns de ces philosophes, qu'une *nécessité morale* avait obligé Dieu à ne donner au monde ni commencement dans le temps, ni limites dans l'espace; mais, dans un passage [1], il était allé jusqu'à vouloir prouver, avec les averroïstes, la *nécessité logique ou métaphysique* d'un tel monde sans commencement et sans bornes. Je suis heureux de constater que la dernière de ces trois prétentions a été supprimée par M. Saisset dans sa troisième édition [2]; mais elle est restée familière à d'autres penseurs de notre époque. Quoique l'ouvrage de M. Saisset eût été l'occasion de mon Mémoire, cependant j'avais traité la question sans y introduire aucune trace de polémique personnelle, mais non sans quelques allusions, qu'on ne retrouvera pas ici. J'aurais pu me contenter de modifier mon Mémoire, de manière à prévenir certaines objections ou bien à y répondre. J'ai mieux aimé le refaire en entier d'après des vues nouvelles et des réflexions plus approfondies, en m'efforçant d'en rendre la marche plus naturelle, les preuves plus ser-

et politiques, comme à un *concile*, pour obtenir une décision dogmatique : il s'est empressé de reconnaître que ce Mémoire, présenté par moi en 1859 à un corps savant dont j'ai l'honneur d'être correspondant depuis 1850, a été, dans ma pensée et en réalité, une œuvre de discussion libre et modérée sur une question philosophique. Après avoir fait bon accueil à ce Mémoire, ce même corps a rendu justice au mérite éminent de M. Saisset, en le recevant, — pour trop peu de temps, hélas! — au nombre de ses membres. — [1] *Essais de philosophie religieuse*, 1re éd., p. 420 (Paris, 1859, in-8°). — [2] T. II, p. 117.

rées, plus fortes et plus simples, la rédaction plus claire et plus facile à suivre. Dans la première rédaction, une histoire très-incomplète de la question et la théorie se trouvaient mêlées ensemble. La rédaction nouvelle se divise en deux parties. Dans la première, entièrement historique et critique, je montre que la solution qui va être donnée dans la seconde partie a été préparée et appuyée par les hommes les plus compétents dans la philosophie et dans les sciences, et je fais voir par suite de quelles erreurs quelques penseurs s'en sont écartés. Dans la seconde partie, purement théorique, je prouve d'abord, par des raisonnements philosophiques appuyés sur la notion mathématique de l'infini, que la conception d'un monde infini en durée passée et en étendue actuelle, d'un monde meilleur que tout autre monde possible, d'un monde toujours perfectible après une éternité passée de progrès, est une conception contradictoire avec elle-même et par conséquent fausse. Je prouve que, quelque ancien qu'il puisse être, le monde créé a commencé d'être, que son étendue présente, quelque grande qu'elle puisse être, a cependant des bornes, et que, quelque digne de la sagesse et de la bonté de son auteur que ce monde puisse être dans la totalité de son existence passée, présente et future, sa perfection relative n'exclut pas la possibilité d'un autre monde meilleur encore, puisque la perfection absolue, la seule au-dessus de laquelle il n'y ait rien de possible, ne peut appartenir qu'à Dieu même. Enfin, j'examine les objections qu'on oppose à cette doctrine et les preuves qu'on donne de la doctrine contraire : je montre que les unes et les autres

sont sans valeur, et que, contre l'intention de quelques-uns de ceux qui les proposent, elles tendent au panthéisme. Cette tendance est bien évidente dans les objections qui nient que le principe de contradiction soit applicable quand il s'agit de l'infini. Elle ne l'est pas moins dans les preuves prétendues qui invoquent la *nécessité logique ou métaphysique* d'un monde éternel et infini. Mais les objections mêmes qui ne parlent que de *nécessité morale* conduisent par un plus long détour au même résultat. En effet, non-seulement les principes sur lesquels elles s'appuient sont destinés à supprimer toute notion d'une *Providence spéciale*, à repousser toute intervention de Dieu en dehors de l'acte unique et éternel par lequel on veut que sa *Providence générale* ait produit l'existence sans commencement d'un monde infini et de ses lois immuables, et par conséquent à écarter toute possibilité d'une religion instituée par une révélation divine en un temps de l'histoire du genre humain; mais, en même temps, ces mêmes principes sont contraires à la liberté de Dieu et capables par conséquent d'obscurcir la notion de sa personnalité, au point de réduire la notion de Dieu à celle d'un principe nécessaire de l'existence et de l'ordre d'un monde éternel et incréé. De plus, je montre que ces faux principes, loin d'être, comme on l'a dit[1], une sauvegarde pour la science contre la superstition, ouvrent au contraire la porte à une multitude de superstitions funestes à la science, superstitions de notre temps, favorisées et non contrariées par

[1] Voyez M. Saisset, 3e éd., t. II, p. 121 et 413.

le rationalisme antichrétien. Par ce point, cet Essai se rattache à l'Essai suivant, où l'on trouve la preuve développée de cette assertion, qu'on aurait tort de croire paradoxale, puisqu'elle s'appuie sur des faits et des textes aussi nombreux qu'incontestables.

Le sixième et dernier Essai, publié en 1863 dans le *Journal général de l'instruction publique*, reparaît ici, revu avec soin, et complété par de nouveaux détails sur les superstitions de notre temps, et par quelques considérations nouvelles, destinées à marquer la liaison de cet Essai avec les précédents. Dans cet Essai, j'examine quelles sont les superstitions dangereuses pour la philosophie et pour les autres sciences; je montre la fausseté ridicule de ces superstitions, si florissantes de nos jours, surtout parmi les hommes hostiles ou indifférents au christianisme; je prouve que le polythéisme et le panthéisme sont, de toutes les doctrines tant religieuses que philosophiques, celles qui favorisent le plus les superstitions de ce genre, celles desquelles ces superstitions sortent comme de leurs sources naturelles; je montre que le scepticisme, le matérialisme et l'athéisme, ou bien le rationalisme outré des déistes, ne préservent nullement de ces superstitions ennemies de la science, et qu'au contraire ils leur laissent libre carrière, en supprimant ou bien en mutilant la notion d'une Providence divine, principe suprême et garantie certaine de l'ordre universel; enfin j'établis que les doctrines les plus capables, sinon de faire disparaître, du moins de restreindre beaucoup ces égarements malheureux de l'esprit humain, sont le monothéisme chrétien avec sa

foi à l'action toujours présente et infiniment sage de Dieu, et une philosophie assez vraie et assez sage pour s'accorder avec le christianisme.

La pensée de ce dernier Essai est donc très-sérieuse. Cependant il m'a paru difficile et inutile de discuter avec une gravité imperturbable certaines extravagances prétentieuses, certaines duperies et certains excès de crédulité, qui provoquent la satire. Certes je ne la leur ai pas épargnée. Si elle fait rire le lecteur, je pense que ni le bon sens, ni la science, ni la religion, n'auront à s'en plaindre. La *satire appuyée sur de bonnes raisons* peut être de mise dans les questions les plus *graves*. C'est de la satire ainsi comprise qu'Horace a pu dire avec vérité :

. . . . *ridiculum* acri
Fortius ac melius *magnas* plerumque secat *res*.

IV

Ces six Essais, surtout le premier et le quatrième, concernent des questions déjà abordées en 1849 dans ma *Philosophie spiritualiste de la nature*. Quant au fond même des doctrines, mes opinions ont peu changé depuis cette époque : les changements ne portent que sur des points secondaires, par exemple sur le principe de l'identité spécifique et individuelle des corps vivants[1].

[1] Voyez le IVe Essai, § 5. Comparez la 2e édition de mon ouvrage sur

Mais, dans ces Essais, les mêmes doctrines sont présentées à un autre point de vue et d'une manière très-différente. Le nouvel ouvrage, plus court, n'offre nullement une répétition abrégée et modifiée de l'ancien : il embrasse des questions beaucoup moins nombreuses, dont quelques-unes avaient été à peine touchées dans l'autre. C'est pourquoi il n'en rend nullement la lecture inutile, mais il ne l'exige et ne la suppose nullement; il peut en être, si l'on veut, un complément utile et il le rectifie sur certains points; mais il subsiste avec son objet distinct et avec son caractère propre. Le moins récent et le plus étendu des deux ouvrages aspirait à résumer dans un ensemble régulier toutes les principales questions de la philosophie de la nature. Le présent ouvrage examine, d'une manière plus développée et à un point de vue plus critique et moins dogmatique, quelques questions capitales, sans négliger d'en montrer la liaison avec les autres. La forme aussi est différente, et, du moins dans les intentions et d'après les espérances de l'auteur, elle est appropriée à des lecteurs plus nombreux que ne pouvaient l'être ceux du premier ouvrage.

Quant à l'esprit des deux œuvres, il est le même : esprit de conciliation, qui aime à trouver à la vérité philosophique et religieuse des amis et non des ennemis, et qui croit la servir en ne repoussant d'une manière absolue, au nom de cette vérité, que les hypothèses reconnues incompatibles avec elle, et en signalant ces dernières

la Vie future, chap. v, § 17, p. 380-383, et chap. VIII, § 3, p. 477-505, ou bien la 3e édition (*sous presse*), chap. VI, § 17, et chap. IX, § 3, ou bien l'édition abrégée par M. Cl. Gourju, p. 59-61, et 207-208.

avec cette franchise qu'inspire l'amour du vrai, mais sans attaquer les personnes et sans suspecter les intentions, quand elles ne se dénoncent pas elles-mêmes. Par exemple, je pense qu'on peut professer et défendre avec succès le spiritualisme, sans expliquer exclusivement par une action de l'âme tous les phénomènes de la vie du corps, et tout en faisant soit à l'organicisme, soit à un vitalisme qui en diffère bien peu, une large part dans l'explication de ces phénomènes. De même, bien que mon opinion soit devenue un peu moins favorable qu'elle n'était en 1849 à l'hypothèse de la génération spontanée pour les espèces les plus infimes de végétaux et d'animaux, cependant je me félicite d'avoir dit alors, et je persiste à soutenir, dans le troisième Essai, que, si cette hypothèse, telle qu'elle est formulée et restreinte aujourd'hui par quelques-uns de ses principaux partisans, venait à être démontrée, — ce qui me paraît d'ailleurs peu probable, — la croyance philosophique et religieuse en un Dieu créateur ne serait nullement compromise et perdue, comme le déclarent, très-imprudemment suivant moi, quelques-uns de leurs adversaires. Je pense mieux faire en montrant que, même alors, cette croyance resterait inébranlable.

Quand on croit fermement à la vérité d'une doctrine philosophique ou religieuse, on ne doit pas craindre pour elle les découvertes possibles de la science.

Quand on aime la vérité par-dessus tout, on doit éviter de la compromettre au profit de son amour-propre, et par conséquent il ne faut pas enchaîner la cause d'une vérité certaine au triomphe ou à la chute d'opinions

controversables, dont on ne peut pas prévoir sûrement l'avenir.

Certaines hypothèses très-vantées doivent une partie de leur vogue factice à des conséquences mauvaises que quelques prôneurs intéressés espèrent en tirer. Prouver, quand on le peut, la vanité de cette prétention, c'est souvent un moyen de faire tomber ces hypothèses, que certains hommes soutiennent par un motif tout autre que le pur amour de la science; ou bien, si ces hypothèses ont une valeur réelle et capable de les faire vivre, c'est toujours un moyen d'en supprimer ou d'en diminuer les dangers. Au contraire, on ne détruit pas ces hypothèses et on les rend plus dangereuses, quand on prétend qu'elles contiennent réellement les conséquences mauvaises que quelques-uns de leurs partisans voudraient bien, mais ne peuvent pas légitimement en déduire.

Les doctrines exagérées et intolérantes à l'excès sont toujours faibles par quelque endroit et compromettent la cause qu'elles défendent. Les doctrines modérées et conciliantes sont souvent plus fermes et moins attaquables sur tous les points essentiels.

Je souhaite que les doctrines contenues dans ce livre méritent d'être rangées dans cette seconde classe.

Il est malheureusement possible qu'en traitant des questions très-difficiles j'aie commis quelque erreur de fait ou de théorie, ou bien que je me sois trompé dans l'interprétation ou dans l'appréciation des doctrines d'autrui. S'il en est ainsi, je désavoue d'avance ces erreurs bien éloignées de mes intentions.

Je termine cette Introduction par une petite remarque littéraire. De même qu'en parlant de diverses sciences j'ai dû employer quelquefois les termes techniques[1], de même, lorsque j'ai discuté les opinions de divers penseurs, en les nommant ou sans les nommer, je me suis cru obligé de reproduire certaines expressions dont l'invention plus ou moins opportune leur appartient et dont j'entends leur laisser la responsabilité[2].

[1] Ces termes se trouvent soit dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (1835, 2 vol. in-4°), soit dans le *Complément publié sous la direction d'un membre de l'Académie française* (1842, in-4°), sauf les exceptions suivantes. Je n'écris pas *transcendantal*, *transcendantalisme*, *transcendantaliste*, mais *transcendental*, *transcendentalisme*, *transcendentaliste*, parce que l'étymologie et l'usage le veulent ainsi. Au lieu du mot hybride *cérébro-rachidien*, j'emploie le mot, aussi usité et mieux formé, *cérébro-spinal*, qui manque dans ce *Complément*. Le mot *parthénogénèse* (génération par une femelle sans le concours d'un mâle) ne s'y trouve pas non plus, quoiqu'il soit usité. Il en est de même des mots *vitalisme, vitaliste, organicisme, organiciste, mécanicisme, mécaniciste, histologisme, histologiste*, qui auraient eu autant de droits d'y être que les mots *animisme, animiste, dynamisme, dynamiste*, et des mots *hétérogéniste, homogéniste*, qui auraient pu y trouver place à côté des mots *hétérogénie* et *homogénie*. J'en dis autant du mot *cilié*, pour le moins aussi usité que *cilifère*. J'ai pris, de même, chez les auteurs spéciaux les noms de diverses espèces d'infusoires, *bactéries, paramécies, colpodes*, etc. Enfin, les mots *hypnotisme* et *hypnotisé* se rapportent à une découverte physiologique plus récente que la publication de ce *Complément*. — [2] Par exemple, les adeptes du magnétisme animal et de la magie ont inventé l'application des mots *lucide* et *lucidité* à la clairvoyance réelle ou prétendue des somnambules, et du mot *sensitif* à certains hommes auxquels la doctrine magique attribue des facultés merveilleuses. Les sectateurs des *tables tournantes* et des *esprits* de l'autre monde ont inventé les mots suivants, que j'ai répétés en exposant leurs doctrines : *incarnés* (*esprits* pourvus d'un corps charnel), *désincarnés* (*esprits* séparés de ce corps), *réincarnés* (*esprits* qui en ont repris un); *erraticité* (état des *esprits désincarnés* et *errants* d'astre en astre); *périsprit* (corps subtil et non charnel de tous les *esprits*), *médium* (homme privilégié, intermédiaire entre les *esprits* et le commun des hommes); *spiritualisme* (doctrine révélée par les *esprits* qui nient la métempsy-

Quant à mes pensées, pour les exprimer, la langue française m'a paru suffire. Je crois même qu'il est prudent de se défier des doctrines à l'expression desquelles, sauf l'emploi indispensable des termes techniques, cette langue ne suffit pas.

cose), *spiritualiste* (homme attaché à cette doctrine); *spiritisme* ou doctrine *spirite* (doctrine révélée par les *esprits* qui enseignent la métempsycose), *spiritiste* (homme attaché à cette doctrine), *spiritique* (concernant le *spiritisme*).

ESSAI I

LA SCIENCE ET LES SCIENCES

LEUR NATURE, LEUR CONNEXITÉ, LEUR HISTOIRE, LEURS RAPPORTS GÉNÉRAUX AVEC LA PHILOSOPHIE, AVEC LA RELIGION ET AVEC L'ORDRE SOCIAL

Savoir, c'est connaître. Le *savoir* parfait serait la connaissance absolument certaine de tout ce qui est et de tout ce qui peut être ; mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu, et il ne peut pas être autre chose. Pour nous, c'est un idéal, vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment, sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible.

Sur un objet quelconque, entre la connaissance certaine et l'ignorance, il y a pour nous deux intermédiaires : le premier est le *doute*, qui implique déjà la connaissance

de la question, avec la curiosité et le désir de la résoudre. Le second est la *probabilité*, qui s'appuie toujours sur quelque certitude antérieure, qui renferme toujours en elle-même quelque certitude restreinte, et qui peut servir de transition pour arriver à une certitude nouvelle et plus étendue. En effet, la probabilité implique la connaissance de certains motifs actuels de croire ou de ne pas croire une chose encore douteuse pour nous. La connaissance de l'existence réelle de ces motifs peut être certaine ; si elle n'est que probable, il faut que cette probabilité s'appuie, en dernière analyse, sur des motifs dont l'existence soit certainement connue. En outre, il faut que nous sachions avec certitude que nos motifs, insuffisants pour produire une certitude parfaite sur l'objet auquel ils s'appliquent, ont cependant quelque valeur : autrement, ce ne seraient pas pour nous des motifs, et il n'y aurait pas de probabilité. La valeur relative des motifs de probabilité peut quelquefois, mais non toujours, être appréciée d'une manière exacte et mathématique. Alors seulement les probabilités peuvent être soumises au calcul. Il y a donc déjà dans la probabilité un véritable savoir, une certitude réelle, mais qui ne s'étend pas à tout l'objet, encore douteux dans son ensemble, auquel la probabilité s'applique. Par l'acquisition de nouvelles connaissances sur cet objet, la probabilité peut se changer en certitude.

Le *savoir* consiste donc en une certitude vraie. L'*erreur*, c'est la fausse certitude : c'est l'assentiment volontaire ou involontaire de l'esprit à une affirmation ou bien à une négation dépourvue de motifs suffisants, et

contre laquelle il existe des motifs suffisants, mais ignorés ou méconnus. En présence des motifs d'une certitude légitime, le doute est déjà une erreur, puisqu'il est la négation d'une certitude acquise ; mais, en présence d'une affirmation prématurée, le doute est un premier pas vers la certitude vraie, et, en présence de l'erreur, il est déjà un commencement de retour vers la vérité. L'erreur accompagnée de doute n'est plus une erreur complète : c'est une incertitude, avec tendance encore prédominante vers l'erreur.

Lorsque l'incertitude existe, non pas entre l'affirmation ou la négation d'une proposition qui n'admette ni *plus*, ni *moins*, mais entre des appréciations diverses d'une quantité connue empiriquement et à peu près, ou bien du rapport de deux quantités incommensurables en nombres finis, alors les chances d'erreur se trouvent renfermées entre des limites qui dépendent du degré d'exactitude des moyens de mesure et des procédés d'appréciation. Or ces limites peuvent être connues quelquefois avec certitude, et presque toujours, en faisant la part de l'incertitude un peu trop large, nous pouvons être sûrs du moins de ne pas la faire trop étroite. Nous pouvons donc alors, avec une certitude entière, fixer un *maximum* et un *minimum* entre lesquels la valeur cherchée se trouve comprise. Le perfectionnement des méthodes et des instruments amène des *approximations* de plus en plus voisines de l'exactitude, et qui finissent par se confondre sensiblement avec elle, sans cependant l'atteindre jamais d'une manière certaine. Ainsi, de même que la probabilité, l'*approximation*

progressive est aussi un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir complet, et elle constitue par elle-même un savoir très-réel.

Le *savoir* n'est pas toujours *science*; car la science n'est pas un ensemble de notions rapprochées au hasard. Toute science est un ensemble de connaissances liées entre elles, non pas d'après certains rapports superficiels ou arbitrairement établis, mais d'après la raison et d'après la nature même des choses. Or, pour établir cette liaison naturelle et rationnelle entre des notions nombreuses et variées, il est indispensable de se rendre compte de chacune d'elles, de les comparer et d'en découvrir les rapports. Ainsi, pour *connaître scientifiquement*, il faut toujours plus ou moins *comprendre*, et le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances est d'autant plus prononcé, que ces connaissances sont plus et mieux comprises soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports.

Mais l'idéal de la science parfaite ne peut jamais être réalisé dans aucune de ses parties. En effet, comprendre entièrement une vérité nécessaire, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités du même ordre et avec le principe éternel de toute vérité; ce serait en comprendre toutes les conséquences et toutes les applications dans l'ordre des vérités contingentes. Comprendre entièrement une vérité contingente, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités tant contingentes que nécessaires, en comprendre la raison d'être, en comprendre les rapports avec les intelligences finies et avec l'intelligence infinie. Comprendre entièrement

un être contingent ou un phénomène, ce serait en pénétrer complétement la nature, l'origine et les rapports; ce serait connaître toutes les lois et toutes les causes qui interviennent dans sa production, si c'est un phénomène, toutes ses facultés, toutes les lois de son activité et toute son histoire, si c'est un être concret; il faudrait pouvoir assigner à cet être ou à ce phénomène sa place dans l'ensemble des choses, ses rapports de différence et de ressemblance, non-seulement avec les objets du même genre, mais avec tous les objets même les plus éloignés dans la classification universelle; il faudrait savoir quels sont les causes et les effets, médiats ou immédiats, de cet être ou de ce phénomène, quels en sont les rapports avec l'ensemble des causes secondes et avec la cause première. Ainsi la science complète du moindre objet, comme du plus grand, suppose la science universelle. La science du moindre objet, comme du plus grand, est et sera toujours bornée et toujours perfectible. Jamais on n'expliquera complétement l'existence d'un brin d'herbe : on la comprend mieux qu'on ne la comprenait il y a un siècle, et c'est là un progrès qui en suppose beaucoup d'autres dans un grand nombre de sciences.

Certains hommes, très-fiers de la sévérité et de la supériorité de leur esprit, ont sur le vulgaire, qu'ils dédaignent souverainement, un triste avantage, celui d'ignorer seuls ce que tout le monde sait, c'est-à-dire d'ignorer que parmi les choses qu'on ne peut pas *comprendre*, il y en a beaucoup qu'on peut *savoir* et qu'on sait avec certitude. Ils s'imaginent qu'une intelligence qui se res-

pecte ne doit admettre que ce qu'elle *comprend* entièrement, c'est-à-dire sans doute et qu'elle *croit comprendre* ainsi, et la leur se fait à cet égard de grandes illusions. En fait de science sur un objet donné, il leur faut tout ou rien. Tantôt ils se contentent trop facilement d'une fausse apparence de science complète, sous laquelle il n'y a rien de solide; tantôt ils croient faire preuve de profondeur d'esprit en obscurcissant ce qui est clair et en projetant sur ce qu'il ne tient qu'à eux de savoir l'ombre de ce qu'ils ignorent. Ils voudraient voir l'invisible, et ils cessent de voir ce que tout le monde voit. En cherchant la science absolue, ils perdent le sens commun, et ne trouvent que le néant, dernier mot du scepticisme absolu.

Reculant devant cet abîme, quelques-uns se jettent dans un autre : pour se donner la science infinie, qui seule pourrait les satisfaire, ces grands esprits rêvent être Dieu même, Dieu, longtemps inconscient, mais prenant enfin conscience de lui-même en leurs adorables personnes. Logiquement fidèles à ce rêve insensé, ils supposent *a priori* l'identité de leur pensée avec la vérité absolue, objet de l'intelligence divine. Ainsi, pour savoir tout, ils n'ont qu'à penser. Ils ne s'en font pas faute : à travers tous les degrés de l'être, leur sublime pensée s'élève jusqu'à l'*absolu*, principe de la science universelle. Maîtres de l'absolu, ils construisent l'univers sur le modèle de leurs idées. Dans cet univers créé tout d'une pièce par leur fantaisie toute-puissante, il n'y a pas de place pour la providence de Dieu, et il n'y en a pas davantage pour la liberté de l'homme et pour sa per-

sonnalité. Que leur importe? Si l'univers, tel que l'observation nous le montre, n'est pas conforme à l'univers idéal créé par leur divine pensée, tant pis pour cet univers empirique. Je n'invente pas : ces choses-là ont été dites, et (qui pis est) elles ont été admirées. Ainsi, quand on n'a pas voulu se résigner aux conditions et aux limites de la connaissance humaine, on rencontre, au lieu de la science, de deux choses l'une, le doute absolu, ou bien l'illusion extravagante.

D'autres hommes pensent éviter ce double écueil et arriver à la science, en la bornant à l'observation, à la classification et à la généralisation des faits perçus par les sens, et en proscrivant la notion de *cause* comme le produit d'une illusion universelle. Ainsi, pour ces esprits qui se disent *positifs* et qui sont très-négatifs, il n'y a plus de causes, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de Dieu, plus d'âmes, plus de liberté humaine, et par conséquent plus de devoir. Ajoutons qu'il n'y a plus de corps, qu'il n'y a plus de substances, mais seulement des phénomènes, qui se succèdent, sans qu'on puisse savoir pourquoi. Car, si ces savants renient leur raison au point de rejeter le principe de causalité, de quel droit garderaient-ils le principe de substance? Ni l'un ni l'autre de ces deux principes n'est un fait observable par les sens : c'est la raison qui les donne tous deux à l'occasion des perceptions tant internes qu'externes. Or, sans ces deux principes, que devient la réalité extérieure? Il est vrai qu'à l'occasion des sensations la réalité de notre corps et des autres corps mis en rapport avec lui nous est donnée par une perception immédiate, sans raisonnement

explicite; mais cette perception même implique les principes de causalité et de substance; car ce qu'elle nous montre, c'est un corps agissant sur notre corps, c'est-à-dire une *substance* qui est *cause* d'une impression et d'une sensation. Sans ces principes donnés par la raison, toute réalité extérieure s'évanouirait pour nous. Si donc, par une malheureuse révolte contre la raison, l'on rejette ces principes, il faut rejeter aussi la perception, qui les implique, et la réalité extérieure, dont l'existence n'est garantie que par elle : dès lors, la distinction du *moi* et du *non-moi* doit disparaître; il ne reste plus qu'une succession confuse de phénomènes sensibles, sans substance et sans cause. La prétendue science des faits naturels et sensibles, sans principes rationnels, devrait donc se réduire au soin de noter et de classer les sensations de l'observateur et d'en remarquer l'ordre de succession. Mais que dis-je? Recommander à l'observateur de noter et de classer ses sensations, ce serait supposer que l'observateur existe, qu'il est un être un et identique, un être capable de mémoire, de réflexion et d'attention volontaire, une *substance* active, une *cause* persistante, et non une simple collection de sensations successives, qui seraient évidemment incapables de se noter et de se classer les unes les autres ! Hasarder cette recommandation, si modeste en apparence, de noter et de classer les sensations, ce serait (ô horreur !) faire de la métaphysique ! ce serait accepter les principes de causalité et de substance ! Or un esprit radicalement *positiviste* a dû rejeter ces principes métaphysiques. Mais, en les rejetant, il s'est ôté à lui-même le droit de dire : *moi*. Quand

on en est venu là, le seul droit qu'on garde en bonne logique, droit dont on devrait user, c'est celui de se taire.

Je m'empresse d'ajouter que les savants qui s'intitulent *positivistes* ne sont pas tous de cette trempe et de cette rigidité inflexible. Un grand nombre d'entre eux, plus raisonnables et plus modérés, ne rejettent pas d'une manière absolue les principes de causalité et de substance; mais ils veulent ne s'occuper que des phénomènes de la matière et des lois de ces phénomènes, et ils supposent tacitement ou expressément que ce qui est en dehors de cet objet de leurs études est en dehors de la science : s'ils étudient cependant les choses de l'esprit et de la pensée, c'est en les rattachant tacitement ou expressément aux phénomènes de la matière. Ils prétendent écarter, comme inutile et inexécutable, toute recherche des causes, sans nier pourtant que les causes, et même les causes premières, existent peut-être. Ils peuvent rendre, même ainsi, des services à la science du monde visible, moins pourtant que s'ils n'opposaient pas eux-mêmes à leurs recherches cette barrière incommode et en même temps impuissante. Je dis : *impuissante;* car ils auront beau faire : en mécanique, ils s'occuperont malgré eux des forces, de leurs siéges, de leurs directions, de leurs intensités et de leurs points d'application; en physiologie, d'une part, ils ne pourront pas écarter la distinction des mouvements volontaires et des mouvements involontaires; d'autre part, ils s'occuperont malgré eux de la destination des organes, de la coordination des fonctions et de leur concours pour entretenir la vie des in-

dividus et la perpétuité des espèces. Or la volonté et les autres forces ne sont rien, si elles ne sont pas des *causes efficientes ;* la conservation des individus et la perpétuité des espèces sont des *causes finales* merveilleusement réalisées par le concours de ces forces. Il est vrai que, par des circonlocutions aussi bizarres qu'obscures, ils pourront se dissimuler à eux-mêmes et dissimuler à d'autres esprits peu clairvoyants ces objets inévitables de leurs recherches. Mais qu'y gagneront-ils? d'être difficilement compris, de l'être souvent mal, et de ne pas bien se comprendre eux-mêmes. Mais s'ils vont jusqu'à nier tout ce dont ils s'efforcent vainement de ne pas s'occuper et surtout de ne pas parler, s'ils vont jusqu'à vouloir supprimer les notions des *cause efficiente* et de *cause finale,* alors, par cette abjuration du sens commun et de la raison, ils détruisent la certitude de leur science elle-même, puisque cette science, toute mutilée qu'elle est, implique pourtant le principe de causalité, dont la négation, bien imprudente de leur part, supprime toute certitude de la réalité extérieure, unique objet de leurs observations.

D'autres savants, qui repoussent le nom de *positivistes* et qui en ont le droit à cause de quelques différences importantes, déclarent que la science expérimentale du monde physique, cette science qui étudie les phénomènes sensibles de la matière pour en déterminer les conditions et les lois, a un besoin absolu des principes fournis par la raison. Seulement ils remarquent que ces principes n'apparaissent pour la première fois dans notre esprit qu'à l'occasion des perceptions sensibles, et

ils nient que les déductions tirées de ces principes puissent constituer aucune partie de la science du monde physique en dehors de l'observation et de l'expérimentation. Jusque-là, ils sont dans le vrai. Mais, de plus, ils ne veulent pas que le sens intime et la raison puissent constituer une science digne de ce nom et distincte de la science expérimentale des phénomènes physiques : ils veulent que celle-ci soit *la science*, c'est-à-dire la science unique, la seule science qui, suivant eux, ait une valeur *objective* et atteigne vraiment et sûrement la réalité, tandis que, suivant eux, la *raison métaphysique* et le *sentiment* ne donneraient par eux-mêmes que des connaissances essentiellement *subjectives*, dont les seules parties aptes à entrer dans *la science* seraient celles qui peuvent être vérifiées par l'expérimentation physique et cesser ainsi d'être des hypothèses provisoires. Autant ces savants ont raison contre la physique construite *a priori*, autant ils ont tort contre la métaphysique et les sciences morales. En effet, si la vérité objective et absolue des principes de la raison est mise en doute, tout ce que ces principes, reconnus indispensables, ont ajouté et ajouteront jamais aux données brutes de la sensation est et restera toujours hypothétique, de sorte que la science expérimentale, à laquelle, comme on l'avoue, la sensation ne fournit que des matériaux, n'existe pas et n'existera jamais. Si, repoussant ce scepticisme fait pour décourager les amis de la science expérimentale, on reconnaît la vérité objective et absolue des principes de la raison, pourquoi ces principes, considérés en eux-mêmes et dans leurs conséquences légitimement dé-

duites, ne constitueraient-ils pas une science, incapable, il est vrai, de suppléer à l'observation expérimentale, mais nécessaire pour en éclairer et en compléter les résultats? D'un autre côté, si la vérité objective et absolue de ces principes est acceptée dans leur application aux phénomènes physiques révélés par la perception externe, pourquoi et comment la vérité objective et absolue de ces mêmes principes devrait-elle être méconnue dans leur application non moins légitime aux phénomènes psychologiques, révélés non moins sûrement par le sens intime, sans lequel la perception externe elle-même n'existerait pas? Pourquoi, dans la seconde application, ces principes ne serviraient-ils pas, comme dans la première, à former une science d'observation? Sans doute, entre la connaissance qu'on peut avoir d'un être dont l'activité est *libre* en partie, et la connaissance qu'on peut avoir des objets matériels entièrement soumis à des lois *nécessitantes*, il y a une différence profonde, surtout en ce qui concerne la prévision des phénomènes, puisque tous les phénomènes de la matière brute sont entièrement *déterminés* par des lois irrésistibles, tandis que les agents *libres* peuvent suivre ou enfreindre les lois du devoir. Mais les lois morales, connues par la conscience et la raison, subsistent immuables malgré ceux qui les violent, et les violateurs de la morale, de même que ses observateurs fidèles, obéissent toujours, d'une part aux lois physiques et physiologiques, d'autre part aux lois psychologiques, révélées par l'observation interne des phénomènes de conscience et par l'observation externe des actes humains. La science qui a pour objet l'activité des êtres

raisonnables et libres est donc une science, plus difficile sans doute et peut-être moins avancée en raison de sa sublimité, de même que la science des phénomènes des corps organisés et vivants est plus élevée, plus compliquée et plus difficile que celle des corps inorganiques. Étendre le *déterminisme* aux actes libres, sous le prétexte de les faire rentrer dans la science expérimentale, ce serait faire mentir la science en la faisant aller contre le témoignage certain du sens intime, et ce serait supprimer par ce mensonge la moralité humaine, qui ne serait rien sans le libre arbitre. Mais faire du *déterminisme* absolu la condition de toute science, et par conséquent ne reconnaître aucune science qui puisse s'appliquer aux phénomènes de notre activité libre, c'est refuser faussement à l'homme la science la plus nécessaire de toutes et sans laquelle les autres sciences ne peuvent exister que très-imparfaitement, c'est-à-dire la connaissance de lui-même.

Ainsi la science expérimentale du monde physique n'est pas *la science*; elle est *une science*. Les mathématiques, la logique, la métaphysique, la psychologie, la morale, la théodicée, sont *d'autres sciences*. Que chacun cultive de préférence la science qu'il aura choisie d'après ses aptitudes et ses goûts; mais qu'il la cultive sans nier l'existence et la légitimité des autres sciences, dont il ne lui plaît pas de s'occuper.

La science est une et infinie dans son essence absolue; mais elle n'est qu'imparfaitement réalisable dans l'esprit humain, qui ne peut embrasser toutes les choses finies, et encore moins embrasser l'infini. La science humaine

est nécessairement partielle et divisible : sa division est la condition de ses progrès. Partant d'une première synthèse vague et incomprise, elle arrive par l'analyse à une synthèse un peu moins défectueuse, et de là, par des analyses de plus en plus exactes et profondes, elle arrive à des synthèses de plus en plus vraies et compréhensives. L'analyse ajourne les questions les plus générales, mais c'est pour mieux les résoudre : elle les décompose en leurs éléments, qu'elle examine l'un après l'autre; elle ramène ainsi aux questions générales par la résolution des questions particulières. Mais, pour ne pas se perdre dans l'étude stérile de détails isolés les uns des autres, il faut qu'elle dirige ses recherches d'après un plan préconçu, et, par conséquent, d'après une hypothèse antérieure, qui se trouve confirmée ou rectifiée par le résultat des recherches mêmes. Le champ de la science universelle doit donc se diviser, non pas en parcelles imperceptibles, mais d'abord en grandes régions, qui se subdivisent en régions de plus en plus restreintes, et au milieu desquelles il faut savoir s'orienter, pour choisir l'objet spécial de ses recherches. Ces délimitations, d'abord nécessairement vagues et indécises, doivent se fixer de plus en plus d'une manière conforme à la nature des choses, à mesure que la science fait des progrès.

C'est ainsi que *les sciences*, distinctes, mais non isolées, coëxistent dans *la science*, sans en détruire l'unité. Mais cette unité ne se manifeste pleinement qu'autant que les sciences sont liées entre elles suivant leurs vrais rapports, et qu'elles forment ainsi une hiérarchie une

et multiple à la fois, où chaque science a le rôle supérieur ou subordonné qui lui appartient, et où toutes se prêtent un mutuel secours.

Au point de vue de l'absolu, la science dominatrice, celle qui embrasse en quelque sorte toutes les autres, c'est la science de la cause première, c'est la théologie naturelle. En d'autres termes, pour celui qui seul possède la science absolue, c'est-à-dire pour l'Être suprême, la science universelle est comprise en quelque façon dans la connaissance qu'il a de lui-même, de sa puissance, de sa pensée, de ses intentions et de ses actes. Mais l'homme n'est pas placé et ne peut pas se placer au point de vue de l'absolu; il ne peut pas se faire Dieu, en supposant l'identité de sa pensée avec celle de Dieu; il ne peut pas construire le monde au gré de sa pensée ainsi divinisée par lui-même : ce rêve, pour avoir été celui de quelques penseurs éminents, n'en est pas moins le comble de l'illusion.

Le point de départ de la pensée humaine est nécessairement dans l'homme même : c'est de là que l'homme doit partir, quand il veut se rattacher soit à Dieu, soit à tout ce qui l'entoure; c'est là qu'il trouve la notion de Dieu présente en lui-même; c'est là qu'il trouve tous ses moyens de connaître. Une certaine connaissance de soi-même est donc pour l'homme le commencement nécessaire de toute science et même de toute pensée non scientifique. La notion de soi-même comme être pensant est le fond commun de toutes ses notions, fond souvent obscurci et dissimulé par les préoccupations extérieures, surtout avant l'éveil de la réflexion, mais

que la réflexion elle-même ne crée pas, puisqu'elle le suppose. C'est de là que l'homme qui pense part toujours, même sans s'en apercevoir; c'est là qu'il revient forcément, toutes les fois qu'il veut s'interroger sérieusement sur la légitimité de ses connaissances. Ainsi, pour l'homme tel qu'il est, la *science première*, non par la *supériorité* de son objet, mais par son *antériorité logique*, c'est la connaissance de soi-même, de ses facultés, de ses devoirs, de ses rapports avec les autres hommes et avec Dieu : c'est la *philosophie*.

Il est vrai que la science, c'est-à-dire la connaissance réfléchie et se rendant compte d'elle-même, n'est pas tout dans le développement intellectuel de l'humanité. Avant la science et avec elle, il y a en nous un instinct naturel du vrai, qui fait que tous les hommes appliquent dans la pratique certains principes, dont quelques hommes seulement ont une notion distincte. D'un autre côté, il y a une expérience brute, sans méthode et sans théorie, qui, aidée de ce même instinct du vrai, et par une longue série de tâtonnements, conduit à une certaine habileté pratique dans les choses immédiatement utiles à la vie. Il y a l'autorité de l'usage, par laquelle ce trésor de l'empirisme traditionnel, trésor très-défectueux et souvent mêlé de beaucoup d'erreurs, s'accumule, se conserve et s'emploie, même en présence d'enseignements contraires de la science, enseignements très-préférables pour ceux qui peuvent en profiter. Il y a l'autorité de la science d'autrui, autorité qui s'impose utilement aux hommes qui n'ont pas le loisir, l'aptitude ou la volonté d'approfondir eux-mêmes un certain ordre de

connaissances. Il y a diverses autres formes de l'autorité humaine, qui déterminent une grande partie des croyances pratiques de la plupart des hommes, et au premier rang parmi ces formes de l'autorité il faut placer l'influence de la famille et de l'éducation. Enfin, il y a l'autorité de la religion, ici vraiment divine et source de vérité, là fondée sur des traditions confuses, que l'imagination, l'erreur ou le mensonge ont altérées de mille manières. Il y a aussi l'imagination, qui, par elle-même et sans s'attribuer aucun caractère divin, peut aspirer à la vérité et la rencontrer quelquefois, mais sans certitude légitime, si la raison et l'expérience n'achèvent pas ce que l'imagination aura commencé.

Mais, au-dessus de ces diverses sources internes et externes de connaissances non rationnelles, il y a l'esprit scientifique ; il y a cette curiosité naturelle et légitime de l'esprit humain, qui cherche à se rendre compte du sens et des motifs de ses croyances, et à trouver des procédés réguliers et sûrs pour les contrôler, les épurer, les affermir, les développer et les étendre.

Pour y réussir, il faut que nous arrivions à nous faire une notion distincte de ces principes antérieurs et supérieurs à l'expérience que tout homme applique, le plus souvent sans s'en rendre compte, de ces axiomes, *jugements synthétiques a priori*, qui sont les majeures sous-entendues de tant de raisonnements instinctifs ; il faut qu'il apprenne à formuler les *jugements analytiques*, c'est-à-dire les définitions, qui mettent en évidence le contenu implicite de nos idées ; enfin, il faut que, rapprochant les définitions des axiomes, il en fasse sortir les

sciences déductives, telles que l'ontologie générale, la science des nombres et la science de l'étendue, ou, en d'autres termes, la *métaphysique*, l'*arithmétique* et la *géométrie*.

Dans les sciences déductives, quelquefois il s'agit de savoir si une proposition donnée, qui n'est ni absurde ni évidente, est vraie ou fausse. On apprend qu'elle est fausse, quand, parmi ses conséquences, on en trouve une dont la fausseté soit évidente ou démontrée, ou bien quand on réussit à démontrer la proposition contradictoire à celle dont il s'agit, ou du moins une proposition incompatible avec elle. Mais la vérité d'une proposition n'est pas prouvée par la vérité certa ne d'une ou de plusieurs de ses conséquences, à moins que chacune des propositions par lesquelles on a passé pour arriver à la conséquence reconnue vraie ne soit réciproque avec celle d'où chacune se déduit, c'est-à-dire à moins que ces propositions prises deux à deux ne soient réciproquement conséquences nécessaires l'une de l'autre; sinon, une proposition vraie peut quelquefois se conclure d'une proposition fausse [1]. Alors il faut, par la *méthode* dite *analytique* ou *de réduction*, chercher de quelle proposition celle qu'on examine peut être une conséquence, de quelle troisième proposition la seconde peut se déduire, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une proposi-

[1] Voyez Aristote (*Analytiques*, II, 2), qui prévient ainsi une erreur commise pourtant plus tard par Euclide (*Éléments*, XIII, 1, schol., p. 401, Gregory) et par Pappus (*Collect. math.*, VII, 1, p. 240-241, tr. lat. de Commandino, Bologne, 1660, in-fol.). Comparez M. Duhamel, *Des Méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1re partie, ch. 10 et 11, § 50-56.

tion évidente ou démontrée, dont la première soit ainsi une conséquence légitime. Pour les preuves à trouver, la méthode analytique est donc une méthode de découverte. Quand la preuve est trouvée, on peut suivre l'ordre inverse pour la démonstration, d'après la *méthode synthétique*, depuis la proposition évidente ou démontrée jusqu'à sa dernière conséquence, qu'il s'agissait de prouver. Alors la méthode synthétique sert comme méthode d'enseignement : elle conduit directement au but, mais sans montrer d'avance quel il est, ni comment on s'en approche à chaque pas.

Quelquefois, au contraire, ce qu'il s'agit de trouver dans les sciences déductives, ce sont des conséquences inconnues d'une proposition évidente ou démontrée. Alors, par la déduction synthétique, on tire de cette proposition diverses séries de conséquences de plus en plus éloignées ; l'on compare entre elles les conséquences qui appartiennent à des séries différentes, et l'on arrive ainsi à des conséquences nouvelles. Parmi les propositions trouvées par ce procédé, on lie entre elles celles dont la réunion conduit à un ensemble de conclusions importantes, et l'on forme ainsi une théorie. La déduction synthétique est donc une méthode de découverte pour les propositions inconnues, comme la méthode analytique pour les preuves des propositions données. Quand on a ainsi trouvé et démontré en même temps une proposition par la méthode synthétique, on peut la démontrer aussi par la méthode analytique ou de réduction, en remontant graduellement jusqu'à la proposition fondamentale, qui a été le point de départ du premier

procédé. Alors la méthode analytique sert comme méthode d'enseignement, avec l'avantage de montrer le but et le motif de chaque raisonnement.

Ceci concerne les *théorèmes*. En arithmétique et en géométrie, il y a de plus des *problèmes*, questions dont l'objet est de trouver des nombres, des points, des lignes, des surfaces ou des solides qui satisfassent à certaines conditions données. Des considérations analogues à celles que nous venons de présenter s'appliqueraient aux problèmes traités soit par l'analyse, soit par la synthèse [1].

Passons à un autre ordre de sciences, à celles qui ont pour principale méthode l'induction. L'esprit scientifique appliqué aux objets corporels doit étudier les conditions de la perception sensible, la valeur et la portée du témoignage de chacun de nos sens, les causes d'erreur qui résultent soit d'une confiance présomptueuse dans nos organes sensitifs, lorsque nous n'en avons pas suffisamment expérimenté la puissance, soit des fausses suppositions et des faux raisonnements impliqués dans les jugements instinctifs que les sensations nous suggèrent. Il doit inventer et perfectionner les instruments et les procédés qui viennent en aide à l'observation sensible, pour augmenter la portée des données qu'elle fournit, et surtout pour y ajouter l'exactitude des mesures, sans lesquelles il n'y a pas de science physique digne de ce nom. Il doit apprendre à comparer et à grouper ces données, à en faire sortir des notions générales, des *jugements synthétiques a posteriori*. Il ne doit pas en

[1] Voyez M. Duhamel, l. c., chap. 5-6.

rester là : il faut qu'appelant au secours de l'expérience, d'une part la raison et ses principes nécessaires, d'autre part la foi à la stabilité des lois de la nature, il étende légitimement à tous les êtres semblables entre eux, à tous les phénomènes de même espèce produits dans les mêmes circonstances, les notions qu'il a acquises par l'observation de quelques individus ou de quelques faits de chaque espèce, et qu'il étende de même à tous les temps et à tous les lieux les notions acquises par des observations faites en un temps et en un lieu. Il doit aller plus loin encore : il doit découvrir les lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent ; quand ces lois sont complexes, il doit les décomposer, s'il le peut, en des lois plus simples, qui se manifestent par l'observation et par l'induction convenablement dirigées, ou bien qui, inaccessibles en elles-mêmes à l'observation directe, se vérifient dans une de leurs conséquences, accessible à l'observation, et que le calcul mathématique montre ne pouvoir pas exister sans elles ; il doit, lorsqu'il le peut, arriver ainsi aux lois entièrement simples, qui lui révèlent le mode d'action d'une cause isolée ; alors, combinant ensemble au besoin plusieurs lois simples, il peut arriver à prévoir les phénomènes qui se produiront dans des circonstances autres que celles qui ont été observées il peut, remontant le cours des âges, reconstruire, du moins en partie, le passé de l'univers, par l'histoire des révolutions célestes, ou de ces révolutions géologiques dont la surface de notre globe nous offre des vestiges. Il doit former ainsi les ***sciences inductives qui concernent les corps***, c'est-à-dire ***les sciences naturelles.***

Enfin, celui qui veut aborder l'étude de l'homme, non comme partie de la nature corporelle, mais comme être raisonnable, moral, sociable et religieux, doit examiner en lui-même et dans ses semblables les facultés, les lois et les méthodes de l'intelligence humaine; il doit en apprécier la portée et chercher les moyens de l'augmenter, en observer les écarts, découvrir les causes qui produisent ces écarts et trouver les moyens de les éviter. Il doit s'efforcer de connaître les autres facultés de l'âme humaine, son activité spontanée, sa volonté libre, sa force motrice, sa sensibilité physique et morale, ses penchants, ses besoins. Il doit étudier non-seulement l'homme pris individuellement, mais la famille, mais la société politique, dans leurs principes, dans leurs lois, dans leur histoire et dans leur but. Ici, de même que dans la science des corps, il faut signaler, d'une part des principes nécessaires, d'autre part des lois contingentes. Parmi les principes nécessaires applicables au monde moral, il y en a qui concernent et restreignent la possibilité absolue des choses, et ceux-là ont toujours leur accomplissement, de même que les principes nécessaires applicables à l'existence des corps. Quelques-uns, tels que les principes de causalité et de substance, sont applicables à tous les êtres. D'autres principes ne concernent que les corps, par exemple celui-ci: Tout corps est composé de parties étendues et plus petites chacune que le tout. Certains principes ne concernent que les esprits, par exemple celui-ci : Tout esprit est un et ne peut se multiplier par division. D'autres principes, non moins nécessaires, du monde moral ne s'imposent pas

comme conditions de l'existence, mais comme règles de la liberté, et par cette raison même ils ne sont pas toujours obéis. Un des plus dignes objets de l'esprit scientifique est de démêler, au milieu des inspirations instinctives de la conscience morale, les principes nécessaires du devoir, d'en déduire toutes les règles, et de montrer l'application de ces règles à la vie individuelle, à la vie de famille et à la vie sociale. Il doit chercher quelle est la destinée de l'homme et de la société, quel en est le but et quels sont les moyens de l'atteindre. Comme auxiliaire de la morale et comme élément du bonheur, il ne doit pas négliger le sentiment du *beau*, qui, analysé dans ses conditions, les unes rationnelles et nécessaires, les autres sensitives et contingentes, devient l'objet de l'esthétique, science théorique et pratique à la fois. Il doit entrer ainsi en possession du domaine des *sciences inductives qui concernent les êtres intelligents et libres*, c'est-à-dire du domaine des *sciences morales*, non moins vaste que celui des *sciences naturelles*.

Dans la méthode des sciences inductives, il y a analyse et synthèse, comme dans la méthode des sciences déductives; mais le rôle et la nature même de ces deux procédés y sont notablement différents. Dans les sciences déductives, sauf un cas exceptionnel considéré faussement comme perpétuel par Condillac [1], c'est-à-dire sauf le cas où, tout le raisonnement procédant par identité, toutes les conséquences successives sont réciproques, la méthode analytique monte de propositions

[1] Voyez M. Duhamel, *Des Méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1re partie, chap. 14.

moins générales à des propositions plus générales, et la méthode synthétique descend de propositions plus générales à d'autres qui le sont de moins en moins. Il en est toujours ainsi dans les sciences purement inductives, attendu qu'elles ne procèdent jamais par identité. Mais voici où commence la différence principale. Dans les sciences inductives, la méthode analytique opère par division de l'objet à étudier, et, après cette opération préparatoire, la science proprement dite commence essentiellement par l'observation, qui s'adresse aux faits particuliers ; la généralisation et l'induction viennent ensuite. Ainsi, dans ces sciences, l'analyse, qui divise d'abord, et qui ensuite va du particulier au général, est essentiellement la méthode de découverte. La synthèse, qui part des résultats généraux de l'induction pour redescendre jusqu'aux observations sur lesquelles ils s'appuient, est dans ces sciences une méthode d'enseignement. Pourtant une synthèse hypothétique peut et doit même précéder l'analyse, pour préparer et diriger les recherches, et une synthèse récapitulative doit venir après le travail analytique de la méthode inductive, pour coordonner les résultats obtenus.

Dans les sciences déductives, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales, l'esprit humain se trouve sans cesse en présence de l'infini, de l'Être suprême, en qui seul peuvent résider éternellement les idées nécessaires, qui seul est la cause première et souverainement intelligente de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qui seul peut ménager à l'homme l'accomplissement de sa destinée au delà de sa vie. Il es donc

nécessaire de donner pour couronnement aux autres sciences la théologie naturelle, la science de la Providence et de l'immortalité, et de confirmer ainsi les inspirations du sentiment religieux et les enseignements de la religion positive.

Dans cet aperçu rapide, nous n'avons pas eu la prétention de donner une classification des sciences, mais seulement d'en marquer quelques grandes divisions, fondées sur des différences importantes, que pourtant il faut bien se garder d'exagérer, sur des caractères dominants, qu'il faut bien se garder de considérer comme exclusifs. Après avoir noté les différences, nous allons indiquer les rapports mutuels des sciences les plus diverses.

Dans les sciences déductives pures, il n'est pas besoin d'induction expérimentale; mais, au début, il y a l'observation des jugements instinctifs, où se trouvent impliqués les principes nécessaires; il y a l'induction rationnelle, qui dégage ces principes; il y a ensuite l'observation des faits physiques ou intellectuels dans lesquels ces principes trouvent leur application; il y a la généralisation immédiate, qui, à propos de ces faits et en les dégageant des circonstances accessoires et variables, trouve les définitions rigoureuses, destinées à être, avec les principes nécessaires, les points de départ de toute science déductive. Ce n'est pas tout : les sciences déductives valent surtout par leurs applications, et c'est aux résultats de l'observation et de l'induction expérimentale qu'elles s'appliquent.

D'un autre côté, nous avons vu que l'induction expé-

rimentale s'arrêterait aux premiers pas, si elle n'invoquait pas des principes nécessaires empruntés aux sciences déductives. D'ailleurs le raisonnement déductif et le calcul mathématique doivent intervenir souvent dans les sciences inductives, pour interpréter, développer et appliquer les résultats de l'induction. Dans les sciences physiques, lorsque l'induction, précédée de la mesure des quantités et accompagnée du calcul, nous a conduits, non-seulement des faits aux lois complexes, mais de celles-ci aux lois premières et simples, on peut partir de ces lois contingentes, mais certaines, comme on partirait d'un principe nécessaire, et l'on peut en déduire logiquement et mathématiquement des lois complexes par une série de combinaisons [1]. En astronomie, par exemple, une fois maître de la loi de l'attraction universelle, on peut partir de cette loi appliquée aux différents corps de notre système planétaire, pour en déduire et les *lois de Kepler* et les *lois des perturbations*, et l'on n'a besoin que d'un petit nombre de données empiriques, mais établies chacune par des observations multipliées et par des mesures exactes, pour tracer longtemps d'avance toute une longue série de phénomènes astronomiques futurs. Ainsi, plus les *sciences inductives* sont parfaites, plus elles se prêtent au concours des *sciences déductives*, et voilà comment se forment les *sciences mixtes*, qui participent des unes et des autres, l'astronomie mathématique, la géographie mathématique, la physique mathématique, etc.

[1] Voyez la 2e partie de mon ouvrage sur *Galilée, les Droits de la science et la Méthode des sciences physiques* (Paris, 1868, in-18).

De même, pour les sciences morales, l'observation psychologique est le point de départ, et la connaissance des faits humains qu'elle révèle est le moyen indispensable; mais ces sciences seraient bien stériles, si elles n'invoquaient pas quelques principes qui appartiennent à la métaphysique, si elles n'avaient pas recours à des raisonnements déductifs qui partent de ces principes, si elles ne suivaient pas une méthode dans laquelle le raisonnement déductif a sa place, et si elles n'arrivaient pas à la morale, qui part aussi de principes nécessaires, et dont les détails ne peuvent pas s'éclairer sans la déduction.

Il est vrai qu'on fait grand bruit d'une *morale indépendante*, qui, fondée uniquement sur l'observation des faits, prétend se passer, non-seulement de toute religion positive ou naturelle, mais des principes mêmes de la raison et de la conscience. Mais de deux choses l'une : ou bien cette morale empirique se bornerait effectivement à ériger en lois les divers groupes de faits observés, et alors ces lois seraient *l'expression de ce qui est*, du mal comme du bien, et non la *règle de ce qui doit être*, et ces lois prétendues seraient réprouvées par la conscience; ou bien, dissimulant sa soumission aux principes nécessaires, cette morale choisirait d'après eux, parmi les faits observés, ceux qui seraient dignes d'être érigés en lois; mais cette dissimulation, en la privant de l'autorité des principes, ne donnerait pas à ses lois d'autre appui que l'arbitraire et la fantaisie.

La nécessité d'adjoindre le raisonnement déductif et quelquefois le calcul mathématique à l'observation est évidente dans toutes les sciences qui concernent l'ordre

social, notamment dans l'établissement des règles du droit naturel et de l'économie politique. De même encore, quoique la croyance en Dieu et en l'immortalité personnelle de l'âme humaine ait son fondement inébranlable dans l'assentiment spontané de la raison et de la conscience, cette croyance n'entre dans la science proprement dite que par le raisonnement déductif et le raisonnement inductif réunis.

La division n'est pas plus absolue entre les deux branches principales des sciences inductives. L'homme n'est pas un pur esprit, indépendant de la nature corporelle; il y tient par ses organes, qui le mettent en rapport avec les autres hommes et avec les différents corps de l'univers, et qui sont l'instrument obligé, rebelle quelquefois, de ses opérations, même de celles qui sont purement intellectuelles; il y tient par ses besoins, par ses penchants, par toute son activité externe, qui, lors même qu'elle se propose et atteint un but supérieur, agit toujours sur la matière et par la matière. Soit que l'on se contente de constater les rapports du physique et du moral dans l'homme, soit qu'on essaye de les expliquer, on est bien obligé de les faire intervenir sans cesse dans l'étude de nos facultés et spécialement de nos moyens de connaître; dans l'étude des lois de l'esthétique, qui reposent d'une part sur des principes nécessaires, d'autre part sur les lois contingentes de notre aptitude intellectuelle et de notre sensibilité physique et morale; dans l'établissement des méthodes intellectuelles, des règles de la morale et du droit naturel; dans toutes les branches de l'économie politique, qui, spiritualiste par son

but, doit se proposer de satisfaire aux besoins de la double nature de l'homme, en mettant la matière au service de l'intelligence soumise à la loi du devoir, et d'aider ainsi l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les sciences morales ne peuvent donc pas se séparer entièrement des sciences naturelles. Réciproquement celles-ci ne peuvent pas non plus se passer du concours des sciences morales. En effet, les sciences naturelles ont pour objets les corps; mais elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles supposent donc une certaine connaissance, au moins implicite, de nos facultés intellectuelles et des lois de ces facultés, de nos moyens de connaître, de la méthode qui convient à notre intelligence, des causes et des remèdes de nos erreurs; en outre, elles supposent certaines notions métaphysiques, sans lesquelles l'induction, du moins dans ce qu'elle a de plus élevé, serait impossible; elles emploient certaines hypothèses utiles au progrès de la science et qui ont besoin d'être inspirées par des considérations philosophiques; dans la direction de leurs recherches et dans l'interprétation de leurs résultats, elles subissent nécessairement l'influence d'une philosophie quelconque; faites pour concourir à l'accomplissement de la destinée humaine, elles ne peuvent pas être entièrement indépendantes des opinions philosophiques qui concernent cette destinée. Ainsi, par leur point de départ, par leur méthode et par leur fin, les sciences naturelles sont en relation avec les sciences morales.

Il y a aussi une liaison entre les connaissances scientifiques et rationnelles et celles qui dérivent soit de

l'empirisme, soit du principe d'autorité. Les mêmes connaissances peuvent quitter peu à peu ce dernier caractère pour revêtir le premier, et c'est ce qui est arrivé successivement à tous les ordres des connaissances qui sont aujourd'hui purement rationnelles. Bien plus, certaines connaissances doivent participer toujours à ces deux caractères.

L'histoire ne releva d'abord que de la mémoire et de l'imagination appliquées aux témoignages conservés par tradition; elle commença à devenir une science, lorsqu'elle s'inquiéta de contrôler les témoignages et d'appliquer les principes de la critique à la détermination des faits passés, des circonstances et des époques où ils se sont produits, et du lien qui les unit entre eux. Elle fut encore plus scientifique, lorsque, par des inductions légitimes, elle s'inquiéta d'expliquer les faits par leurs causes, et surtout lorsqu'au nom des principes de la morale, du droit et de l'économie politique, elle s'efforça d'apprécier les institutions, les événements et les actes, et qu'elle essaya de déterminer les lois du libre développement de l'humanité. Mais elle devra toujours admettre beaucoup de faits sans pouvoir les expliquer, et elle devra toujours s'appuyer principalement sur l'autorité du témoignage. Construire purement *a priori* l'histoire du genre humain, ce serait la fantaisie d'un fou. Certaines histoires où la méthode de construction *a priori* se joue des témoignages, tout en les employant, ressemblent à l'histoire véritable comme des nuages peuvent ressembler à une montagne : les nuages passent, et la montagne reste.

Le droit naturel, source commune de tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans les principes généraux de toutes les législations, est l'objet d'une science rationnelle et qui peut être parfaitement vraie, mais qui sera toujours vague, et qui sera toujours indispensable, mais toujours insuffisante. Le droit naturel aura toujours son complément nécessaire dans le droit positif, qui s'est établi primitivement par l'usage et par l'empirisme, mais qui plus tard a demandé des inspirations à la science, et qui est devenu lui-même l'objet d'une science, lorsqu'on s'est inquiété de rattacher ses prescriptions à une théorie, de les interpréter d'après des principes, et de les apprécier d'après les lumières du droit naturel. Mais le droit positif, dans ses dispositions spéciales, appropriées à tel peuple et à telles circonstances, relèvera toujours du principe de l'autorité humaine.

De même, la théologie naturelle, qui renferme ce que la raison, instruite et fortifiée par l'éducation et par la tradition, peut démontrer par elle-même touchant la nature de Dieu, la destinée immortelle de l'âme humaine, les rapports de l'homme avec Dieu et ses devoirs envers la divinité, cette science rationnelle, toujours très-vague et très-incomplète à cause de notre faiblesse en comparaison de la grandeur et de la sublimité de son objet, cette science, dis-je, sera toujours utile et toujours insuffisante. Les hommes ont toujours eu et auront toujours besoin d'une religion positive. Cette religion, en tant que vraie, aura toujours des dogmes, les uns accessibles et conformes, les autres supérieurs, mais non contraires, à notre raison. Cette religion est et sera

toujours l'objet de la foi; elle repose et reposera toujours principalement sur l'autorité divine. Mais elle a été de bonne heure et sera toujours l'objet de la théologie positive, qui est une science, parce qu'elle emploie le raisonnement pour prouver l'existence et la légitimité de l'autorité, pour en interpréter et en justifier les décisions, pour faire comprendre le sens des dogmes autant qu'il est possible et utile qu'ils soient compris, et pour les réunir en un corps de doctrine, où ils se prêtent une lumière mutuelle et un mutuel appui.

Dans une sphère très-inférieure, le fond de vérité contenu dans les croyances instinctives et empiriques dérive des mêmes principes que les connaissances rationnelles, mais n'est pas éclairé, comme ces dernières, par la notion réfléchie de ces principes et du chemin parcouru pour arriver aux vérités qui en dépendent. Il ne faut ni accepter sans contrôle, ni trop dédaigner les résultats de ce travail latent de l'esprit humain. Les sciences naturelles elles-mêmes ne peuvent pas faire des progrès sans recourir à l'imagination aidée de l'instinct du vrai, pour diriger les recherches, et pour trouver les hypothèses, qu'il s'agira ensuite de confirmer ou de réformer par l'expérience.

Les sciences ne peuvent pas se conserver et s'accroître d'une manière indépendante de la tradition et de l'autorité. Heureusement chaque homme n'est pas réduit à développer isolément ses facultés intellectuelles : le langage, qui lui sert à formuler ses pensées et à s'en rendre compte, le met, de plus, en communication avec ses semblables, et l'éducation façonne l'instrument dont il devra se ser-

vir. Heureusement aussi sa tâche n'est pas de refaire la science tout entière : la tradition et l'enseignement la lui livrent telle que les siècles passés l'ont faite. Nécessairement il doit d'abord et il devra même toute sa vie croire beaucoup de choses sur la foi d'autrui : il garde sa liberté d'examen et il en doit user; mais il ne peut pas vérifier toutes les propositions qu'il a besoin d'employer. Par exemple, même dans une science où enseigner c'est démontrer et où chaque démonstration se justifie par elle-même, dans les mathématiques pures, quel homme pourrait s'imposer la loi de considérer comme non avenus tous les résultats des calculs des mathématiciens antérieurs, et de refaire, par exemple, les tables de logarithmes, avant de s'en servir? Mais surtout que serait l'astronomie ou la météorologie, si chaque savant n'ajoutait foi qu'à ses propres observations? Que serait l'histoire naturelle, si chaque naturaliste n'admettait que ce qu'il aurait vu de ses yeux? En physique, la plupart des expériences peuvent se répéter; mais que deviendrait la physique, si chaque physicien devait employer son temps à répéter toutes les expériences, avant d'y croire? Au lieu de cela, chaque physicien accepte d'abord provisoirement la science telle que ses devanciers l'ont faite; puis il s'attache à une certaine partie, pour la compléter, et pour la rectifier, si c'est nécessaire : dans ce champ restreint, il répète les expériences anciennes, pour peu qu'elles soient importantes et qu'elles puissent sembler suspectes d'erreur ou d'inexactitude; il corrige les résultats anciens, s'ils étaient faux, les mesures anciennes, si elles n'étaient pas suffisamment

approximatives; il y ajoute les résultats de nouvelles expériences; sur ces données plus exactes et plus étendues, il essaye de fonder une meilleure théorie. Il en est de même pour la chimie. Voilà comment dans les sciences la tradition se concilie avec le progrès, et l'autorité avec l'indépendance du jugement personnel.

Ainsi la science est une et multiple à la fois, non-seulement dans son essence absolue, mais dans son développement sous les conditions de la connaissance humaine. A mesure qu'elle se perfectionne, ses diverses parties, en devenant plus scientifiques, deviennent à la fois plus distinctes les unes des autres et plus étroitement liées entre elles, parce qu'à la juxtaposition confuse de notions vagues et incertaines succède la subordination hiérarchique des sciences particulières dans la science totale.

II

Primitivement, le caractère purement scientifique ne se montre dans aucun ordre de connaissances : celles qui apparaissent au premier âge de la vie intellectuelle des peuples relèvent presque exclusivement de l'autorité divine ou humaine, de la tradition, de l'instinct du vrai, de l'empirisme pratique, ou de l'imagination. Alors toute assertion émise avec assurance et sous une forme capable de frapper les esprits, en matière de notions

physiques, a chance de se transmettre : tout le monde la répète, et personne ne la vérifie. Une telle assertion continue même de trouver créance près du vulgaire, longtemps après avoir été convaincue de fausseté par les savants.

Cependant la curiosité scientifique s'est éveillée de bonne heure chez certains peuples, surtout chez le peuple grec ; mais, là comme ailleurs, elle s'est attaquée d'abord à un problème universel et unique, qu'elle n'était pas en état de résoudre, au problème de l'origine des choses, problème qui embrasse celui de l'origine et de la destinée du genre humain. Partout on a demandé d'abord la solution de cet immense problème moins à l'étude du présent qu'aux souvenirs du passé : si la tradition vraie a fait défaut, l'on a appelé en aide l'imagination, dont les rêves ont usurpé l'autorité de l'inspiration divine ; ainsi se sont formés les mythes cosmogoniques, qui cachent une sorte de philosophie instinctive et qui prétendent être l'histoire de l'univers et de l'humanité, l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Les peuples chez lesquels, malgré les erreurs du polythéisme, l'esprit humain avait conscience de sa force, par exemple les Grecs, ont pu, par des essais successifs, ouvrir à cet esprit sa voie et lui imprimer une marche progressive vers la connaissance scientifique. Chez les peuples où le panthéisme dominait, où la raison et la liberté humaines étaient méconnues en même temps que la Providence divine, où l'extase tenait la place de l'observation, où l'homme aspirait à absorber sa personnalité dans la nature divinisée, chez ces peuples l'inspiration

divine, imaginaire ou simulée, resta longtemps à peu près seule chargée de l'enseignement scientifique, ou plutôt de ce qui en tenait lieu, et elle s'est opposée à tout progrès régulier.

En Orient, le peuple hébreu, conservateur solitaire de la vérité religieuse, a fait beaucoup pour l'avenir du genre humain, mais il a peu fait directement pour la science de la nature. Chez les autres peuples antiques de l'Orient, l'imagination résolut audacieusement les problèmes scientifiques et imposa ses solutions au nom de l'inspiration divine; la raison ne se taisait pas, mais elle se cachait sous l'apparence d'une autorité étrangère, et, par suite, irresponsable; elle ne s'inquiétait pas de la légitimité de sa méthode ni de l'exactitude de ses procédés. A l'époque présumée du développement original de leurs sciences, ces peuples n'ont pas d'histoire, ni surtout de chronologie : ils comptent par centaines les siècles de leur existence, et c'est dans cette antiquité fabuleuse qu'ils placent leurs principales découvertes, ou, pour mieux dire, les principales révélations qu'ils prétendent avoir reçues. Après un premier mouvement intellectuel d'une remarquable vigueur, il y a eu chez eux arrêt de développement, immobilité, ou agitation stérile dans un même cercle; car le principe du progrès intellectuel leur a manqué. A partir du IVe siècle avant notre ère, les relations avec les Grecs, puis avec les Romains, ont apporté à ces peuples de l'Orient de nouvelles connaissances scientifiques, qu'ils se sont appropriées en les défigurant et en les combinant avec leurs doctrines prétendues révélées; car

chez eux, la vérité même se produit sous la forme du mensonge.

Le plus spéculatif de ces peuples, ce sont les Hindous : dans leur panthéisme idéaliste ou matérialiste, ils ont eu la gloire, si c'en est une, de devancer presque toutes les erreurs des philosophes modernes; mais chez eux tous les systèmes se sont produits à titre de commentaires de leurs livres sacrés, où en effet ils se trouvent en germe. Le vrai s'y rencontre à côté du faux; mais c'est le faux qui l'a emporté de plus en plus, jusqu'au moment où ils ont subi des influences étrangères. Après la philosophie, et surtout après la logique déductive, les deux sciences que les Hindous paraissent avoir cultivées avec le plus d'originalité et de succès sont l'arithmétique et l'algèbre numérale. Cependant on ne sait pas au juste ce que dans ces deux sciences les Hindous du VIe siècle de notre ère peuvent devoir à Diophante, dont les œuvres sont perdues en partie, et à d'autres arithméticiens grecs, dont il ne nous reste rien. Quant à l'originalité trop vantée de leur géométrie, elle est plus que contestable : la compilation de Brahmagupta, où l'on avait cru trouver la preuve de cette originalité, paraît avoir pour source principale, sinon unique, un abrégé grec d'un ouvrage d'Héron d'Alexandrie, abrégé dont il nous reste quelques extraits, mais dont la proposition la plus difficile n'a jamais été comprise, ni par Brahmagupta, ni par aucun géomètre hindou que l'on connaisse : c'est que l'abrégé grec, comme les extraits qui nous restent, ne contenait que des énoncés sans démonstrations, tandis que la démonstration de cette pro-

position nous a été conservée en grec dans un autre ouvrage d'Héron[1]. L'astronomie des Hindous, cette science prétendue révélée, qu'ils ont fait remonter à des centaines de siècles par des calculs rétrogrades, est fondée, dans ce qu'elle a de meilleur, sur les données des astronomes grecs alexandrins, et leur astrologie a fait aussi de larges emprunts aux doctrines et au langage des astrologues grecs, disciples des astrologues chaldéens et égyptiens, et aussi superstitieux, mais plus savants, que leurs maîtres.

Chez les Chinois, c'est de tout temps l'empirisme pratique qui domine, sous une autorité despotique qui a tout réglé, jusqu'aux plus minces détails. Chez eux on trouve l'observation, mais sans puissance inductive; des procédés ingénieux, perfectionnés par tâtonnement sans théorie, et suivis avec une infatigable patience; des arts assez avancés, et une grande adresse dans l'imitation des arts étrangers, mais pas de sciences dignes de ce nom. Leur astronomie, assez remarquable dans ses procédés pratiques dès une antiquité assez haute, était moins une science qu'un art presque sans théorie et empreint de superstition, et cet art même, après un temps d'arrêt et de décadence, n'a dû ses derniers et tardifs progrès qu'à l'astronomie indienne, transformée par l'influence grecque, et à l'astronomie des mahométans, disciples des astronomes grecs. Enfin, une astronomie plus savante, portée à Pékin au XVII[e] siècle par les jésuites, n'a pu s'y conserver sans eux.

[1] Voyez mes *Recherches sur la Vie et les Œuvres d'Héron* (Paris, 1854, in-4°, III[e] partie, ch. IV, § 7, p. 158-176).

Les Arabes, les Mèdes et les Perses n'ont rien fait d'important pour les sciences avant l'islamisme. Les Chaldéens de la Babylonie, adonnés aux superstitions astrologiques, ont fait des observations astronomiques, qui ont pris un caractère scientifique à partir du moment où ils ont commencé à pouvoir les dater dans une ère fixe, c'est-à-dire à partir du VIIe siècle avant notre ère : ils ont trouvé empiriquement, avec assez d'exactitude, les périodes qui ramènent à peu près les mêmes phénomènes astronomiques ; là s'est borné leur rôle original : ils ont échoué dans la théorie, jusqu'au moment où ils ont emprunté les hypothèses grecques.

Les anciens Égyptiens ressemblent aux Chinois par l'empirisme, par l'esprit de tradition et d'immobilité, et par le génie des arts utiles à la vie. Leur géométrie paraît avoir été purement pratique, sans théories et sans démonstrations : pour se passer de la mesure des angles et de la trigonométrie, qu'ils ignoraient, ils avaient des procédés ingénieux, mais souvent inexacts, qui leur furent empruntés par les arpenteurs grecs et romains. Leur astronomie, mêlée d'astrologie, paraît avoir eu un caractère tout pratique, comme celle des Chaldéens, et, au milieu des incertitudes et des erreurs de leur chronologie, ils paraissent n'avoir jamais suivi constamment une ère fixe et n'avoir jamais possédé aucun moyen de comparer exactement les dates de leurs observations. Ils ont eu le mérite d'avoir essayé, les premiers peut-être, de se représenter géométriquement les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes alors connues. Jusque vers l'époque des guerres médiques, ils ont eu des

connaissances mathématiques à communiquer aux Grecs; mais bientôt les rôles furent changés. Par exemple, ce sont les Grecs qui les premiers ont découvert la précession des équinoxes. L'ignorance des Chaldéens et des Égyptiens sur ce point capital suffit pour caractériser l'infériorité de leur astronomie[1].

Dans l'antiquité, le peuple grec est le seul chez qui la science ait vraiment une histoire, chez qui elle ait eu un développement régulier, une méthode rationnelle et un principe de progrès. Par la Phénicie et par l'Égypte, les Grecs reçurent successivement communication de diverses parties des doctrines de l'Orient, à une époque où l'Orient avait encore sur eux une certaine supériorité de savoir. Parmi les sectes grecques, la plus orientale par son esprit, le pythagorisme, affecta d'abord l'inspiration et enseigna au nom du principe d'autorité. Mais pour le maître et pour les disciples entièrement initiés, c'était la raison aidée de l'expérience qui décidait seule dans les questions scientifiques. L'esprit grec a gardé cette indépendance, jusqu'à l'époque où il a été profondément altéré par l'influence orientale.

Au premier éveil de la réflexion philosophique, l'esprit grec s'est posé tout d'abord le problème universel de l'origine des choses. Mais, au lieu d'en chercher la solution dans les théogonies ou cosmogonies poétiques et religieuses, il l'a cherchée dans les choses elles-mêmes. L'école d'Ionie fit successivement l'essai, soit de

[1] Voyez mon Mémoire présenté à l'Académie des inscriptions et belles-lettres : *Notions des anciens sur la précession des équinoxes* (*Savants étrangers*, t. VIII, 1re partie).

tel ou tel principe matériel considéré comme unique, soit d'un petit nombre de ces principes réunis, soit d'une multitude infinie de principes matériels, qui devaient produire tout par leurs combinaisons ou leurs métamorphoses. Elle supposa donc que de ces principes devaient naître tous les corps par une série soit perpétuelle, soit périodique, de mouvements et de transformations. Parmi ces hypothèses, quelques-unes admettaient le concours d'une ou de plusieurs puissances intelligentes, pour produire ou régler les mouvements de la matière; d'autres voulaient tout expliquer par la matière et la nécessité. Sous chacune de ces hypothèses se plaçaient un certain nombre d'observations et d'explications physiques, destinées à les confirmer, et certaines hypothèses cosmographiques très-grossières, dans lesquelles la surface de la terre était supposée plane. Tels furent en Grèce les premiers commencements des sciences naturelles.

D'un autre côté, les pythagoriciens cherchèrent dans les corps un principe immanent, mais supérieur, un et multiple à la fois, les *nombres*, identiques pour eux d'une part avec les lois stables de l'univers, d'autre part avec les forces intelligentes. Ils pensèrent donc que la science universelle pouvait se construire *a priori* par l'examen et l'interprétation des propriétés des nombres. Sous cette interprétation illusoire, à côté de vaines hypothèses, ils donnèrent place non-seulement à de bonnes théories arithmétiques, mais à des observations précises et à quelques premiers essais de physique mathématique, essais heureux en ce qui concerne la théorie ma-

thématique des sons musicaux. Quant à l'astronomie positive et pratique, ce fut en dehors des écoles philosophiques qu'elle fit en Grèce ses principaux progrès. Mais ce furent les pythagoriciens qui les premiers en Grèce enseignèrent la sphéricité de la terre. De plus, par une déduction tirée de leur doctrine des nombres, ils se trouvèrent amenés peu à peu à abandonner le système ionien et égyptien de l'immobilité complète de la terre: ils n'en vinrent pas, comme on l'a trop répété depuis trois siècles, à l'hypothèse vraie de la révolution annuelle de la terre autour du soleil et de sa rotation diurne sur elle-même: mais, parmi eux, les uns, pour avoir dix révolutions célestes, imaginèrent une planète invisible pour nous et une révolution diurne de la terre dans une orbite tracée autour d'un feu situé au centre du monde et toujours invisible pour notre hémisphère terrestre, révolution à peu près équivalente à la rotation; les autres en vinrent à l'hypothèse même de la rotation diurne de la terre fixée au centre du monde. Les uns et les autres crurent toujours que le soleil, la lune et les planètes, en des temps divers, exécutaient des révolutions circulaires, d'occident en orient, autour de la terre, centre du monde, ou bien autour du feu central avec des rayons plus grands que celui de l'orbite terrestre, ainsi enveloppée par ces révolutions. Nous ne trouvons aucune trace de l'hypothèse de la révolution annuelle de la terre autour du soleil avant Aristarque de Samos et Séleucus de Babylone, astronomes, l'un grec, l'autre chaldéen d'origine, et tous deux disciples de l'école grecque alexandrine. Mais, dans cette école, Hip-

parque et Ptolémée maintinrent l'hypothèse de l'immobilité de la terre sans rotation, hypothèse qui resta dominante dans l'astronomie grecque. Revenons aux pythagoriciens. Aristote leur reproche d'arranger trop les phénomènes d'après leurs nombres préconçus, au lieu d'exprimer par les nombres les phénomènes observés : ils méritaient ce reproche en bien des points, notamment par la fausseté de leurs cycles lunisolaires.

Pour les pythagoriciens, l'unité, premier principe des nombres, était Dieu, principe de toutes choses. L'école d'Élée déclara que la science ne pouvait reconnaître que l'unité absolue et immuable, d'où rien de multiple et de changeant ne pouvait sortir. Elle nia, au nom de la science, l'objet même des sciences physiques, et elle admit seulement cet objet au nom de l'*opinion*, c'est-à-dire à titre de fausse apparence livrée à toutes les conjectures. Le philosophe ionien Héraclite avait ébranlé les principes de toute science, en niant toute stabilité dans l'univers. Les Éléates conduisirent au même but, en déclarant que tout ce qui n'est pas l'Être un et immuable n'existe pas pour la science. Les atomistes conduisaient de même au doute par leur matérialisme plein d'hypothèses insoutenables et contradictoires. Le scepticisme déborda, et les sophistes, forts des erreurs de leurs devanciers, se firent un jouet de toutes les connaissances humaines.

Alors Socrate parut : pour sauver la science, il la restreignit à la connaissance de l'homme, de sa destinée et de ses devoirs; c'est-à-dire qu'il fonda la philosophie sur les ruines de la science universelle, que ses prédé-

cesseurs avaient vainement essayé de construire. Mais cette concentration, temporairement nécessaire, de la pensée sur elle-même, devait être bientôt suivie d'une expansion nouvelle, plus puissante et mieux dirigée.

Pour Platon, la philosophie est la science première. D'un côté, par la dialectique, elle s'élève de l'observation psychologique jusqu'à la contemplation des *idées* absolues, types imparfaitement réalisés dans les objets périssables, et notamment jusqu'à la notion de l'Être souverainement parfait, type suprême, mais doué d'intelligence, de puissance et de vie; d'un autre côté, elle sert d'introduction à toutes les autres sciences, dont Platon le premier a exquissé une division hiérarchique. Au premier rang, il place la connaissance de Dieu et des *idées*, objet sublime de la *raison*, mais auquel il faut s'élever peu à peu par la méthode dialectique en partant des données de l'observation, et d'où il faut descendre aux applications morales et politiques. Au second rang, il place la connaissance des *mathématiques*, objet de la *science*, considérée par Platon comme intermédiaire entre la *raison* et l'*opinion*, et comme participant à la certitude de la première. Enfin, au troisième rang, il place les connaissances *physiques*, objet de l'*opinion*, où l'on n'atteint pas la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il rattache l'astronomie aux sciences mathématiques, mais en la fondant sur l'hypothèse et le calcul, sans y donner assez de place à l'observation exacte des phénomènes. Il n'a pas deviné ce que pouvaient devenir les sciences physiques, fondées sur l'observation et l'induction, et précisées par les mathématiques avec le con-

cours des instruments de mesure. Il avait cependant sous les yeux l'exemple de la théorie mathématique des sons, formulée par les pythagoriciens; mais il croyait sans doute que cette théorie avait été trouvée *a priori*, et que l'expérience n'était qu'imparfaitement d'accord avec elle. Il avait aussi sous les yeux l'exemple du succès qu'Hippocrate avait obtenu par l'induction expérimentale dans la médecine; mais Platon considérait sans doute la médecine moins comme une science que comme un art conjectural. Elle avait, en effet, beaucoup trop ce caractère dans les écrits des philosophes ioniens et pythagoriciens, qui s'en étaient occupés avant Hippocrate et Platon; mais, philosophe lui-même, Hippocrate était entré avec une rectitude d'esprit et une perspicacité merveilleuses dans la voie de l'observation médicale, dont il avait su faire prédominer les résultats au milieu des hypothèses physiologiques, nécessairement fort inexactes de son temps, et malgré l'insuffisance des connaissances anatomiques de cette époque.

Avec des vues moins justes que celles de Platon sur quelques grandes questions, par exemple sur la Providence divine et sur l'immortalité personnelle de l'âme humaine, Aristote porta dans l'enseignement philosophique plus de précision et de rigueur. Il embrassa plus complétement l'ensemble et les diverses parties de la philosophie, et il étendit ses études d'une manière plus sérieuse aux sciences physiques et surtout à l'histoire naturelle. Il organisa ce que Platon n'avait fait qu'esquisser avec génie. Il fonda la métaphysique sur une analyse puissante, bien qu'imparfaite, des notions naturelles de

l'esprit humain. Il établit sur l'observation et la comparaison des faits l'histoire naturelle et la météorologie descriptive, la psychologie, la morale, la politique, la rhétorique et la poétique. Il formula les lois de la méthode déductive d'après un examen approfondi de ses procédés; il indiqua la méthode inductive, mais sans en tracer les règles, sans en montrer les conditions et les ressources, sans en marquer toute la portée, et sans signaler toute l'étendue de ses applications. Dans les sciences physiques, il n'assigna à l'induction qu'un rôle préliminaire, pour atteindre les notions générales et pour dégager les principes nécessaires; mais c'est par la déduction et en partant de la métaphysique qu'il voulut construire les théories astronomiques, météorologiques, physiques et physiologiques; c'est ainsi qu'il leur a donné une apparence trompeuse d'exactitude et de rigueur. Son œuvre immense excita l'admiration plutôt que l'émulation : il eut beaucoup de commentateurs, mais peu d'imitateurs et de continuateurs dignes de lui, excepté Théophraste pour la botanique.

Depuis la fondation d'Alexandrie, plusieurs sciences, mais non toutes, prirent chez les Grecs un nouvel essor. Plus tard, les Romains s'y associèrent un peu; mais ce fut pour une bien petite part, excepté en ce qui concerne la morale, et surtout la science du droit, qui leur appartient en propre. Dans la cosmographie, dans la météorologie et dans les sciences naturelles, Pline ne fut qu'un compilateur peu intelligent. Sénèque, dans les deux premières sciences, et Celse, dans la médecine, ont monré plus de critique et d'originalité. Mais revenons aux

Grecs alexandrins. Après Aristote et Théophraste, l'histoire naturelle, abandonnée par la philosophie, ou bien empruntant au panthéisme des stoïciens la doctrine superstitieuse des sympathies et des antipathies occultes, se perdit dans les petits détails et dans les compilations, ou bien dans la recherche plus curieuse que critique des faits réputés extraordinaires ou merveilleux. Au contraire, les sciences mathématiques pures, désormais sûres de leur méthode et indépendantes de toute hypothèse philosophique, accomplirent d'admirables progrès, auxquels, du reste, quelques philosophes prirent part. On vit aussi se perfectionner plus ou moins rapidement la mécanique, l'optique, l'astronomie, la géographie mathématique, c'est à-dire les sciences où il s'agissait de déduire mathématiquement les conséquences de quelques données physiques, qui ne dépassaient pas les procédés et les moyens d'observation alors connus, et qui n'exigeaient pas de grands efforts d'induction expérimentale. L'astronomie avait besoin de la trigonométrie: Hipparque l'inventa. Elle avait besoin d'instruments d'observation et de mesure : Hipparque créa ou perfectionna les plus nécessaires. Elle avait besoin d'observateurs: elle en eut, mais surtout un du premier mérite; ce fut Hipparque. Dans Ptolémée, elle trouva plus tard un organisateur habile, mais inexact, et trop raremen observateur. Pourtant, en optique, par exemple en ce qui concerne les réfractions, Ptolémée fit faire des progrès à la science par l'observation jointe à la théorie. La plupart des autres branches de la physique restèrent dans le domaine de la philosophie et ne purent acquérir

une existence propre. L'anatomie, malgré des entraves superstitieuses, fit de grands progrès. Ceux de la physiologie, de la pathologie et de la thérapeutique furent aussi assez étendus, mais plus mêlés d'erreurs, parce que ces trois sciences, dont la première doit tant à Galien, mais dont les deux autres ne retrouvèrent pas, si ce n'est peut-être dans Arétée, un génie observateur comparable à celui d'Hippocrate, auraient eu besoin toutes les trois d'une méthode inductive plus sûre et d'une philosophie plus vraie que celles qui dominaient alors. Deux sectes philosophiques, dont l'une, dans son austérité inconséquente, méconnaissant des sentiments naturels et légitimes de l'âme, fondait la morale sur l'égoïsme de l'orgueil, tandis que l'autre, dans sa mollesse énervante, la fondait sur l'égoïsme de la volupté, les stoïciens et les épicuriens procédaient généralement dans les sciences naturelles par hypothèse, les premiers avec le dogmatisme présomptueux de leur panthéisme matérialiste, les derniers avec un scepticisme insouciant pour tout, si ce n'est pour leur théorie des atomes et pour leur négation de la Providence divine et de l'immortalité de l'âme. Le péripatétisme languissait. La nouvelle Académie concentrait ses efforts stériles sur le problème de la certitude, et préparait la voie au scepticisme absolu, qui allait ébranler toutes les sciences, et qui, s'ajoutant à la dépravation des mœurs et au désordre profond de la société, menaçait de compléter la destruction de toutes les croyances religieuses et morales du monde païen.

Le christianisme naissait ; mais il lui fallait subir trois siècles de persécution pour s'emparer du monde ro-

main. En attendant, il y eut un essai de renaissance de tous les systèmes philosophiques du passé. Ayant fait l'épreuve individuelle de leur insuffisance, ils essayèrent de se rapprocher, de s'unir entre eux, et d'absorber toutes les sciences et toutes les religions polythéistes, en faisant en même temps quelques emprunts au judaïsme et au christianisme, qu'il s'agissait de détruire. Mais, pour opérer cette fusion, il fallait une doctrine. Cette doctrine puissante, mais erronée, ce fut le néoplatonisme, empreint à la fois de la subtilité grecque et de la superstition orientale, conciliant en apparence, exclusif en réalité, puisqu'il changeait complétement par des interprétations forcées les doctrines qu'il prétendait réunir. Le panthéisme idéaliste des néoplatoniciens, en même temps qu'il falsifiait l'histoire de la philosophie et des sciences, leur enlevait leur méthode rationnelle et quelques-uns de leurs résultats les plus avérés, pour y introduire des superstitions et pour les soumettre au joug d'une autorité illusoire. Par exemple, en astronomie, il niait la précession des équinoxes au nom de la science des Égyptiens et des Chaldéens, science qui, fondée d'abord sur une révélation des dieux, ensuite, disait-on, sur des observations prolongées pendant plusieurs *grandes années du monde*, c'est-à-dire pendant des milliers de siècles, et prouvée infaillible par les prédictions astrologiques des événements publics et privés, devait l'emporter sur les observations d'Hipparque, de Ptolémée et des autres astronomes grecs : et ce n'était pas le thaumaturge Jamblique qui s'exprimait ainsi ; c'était le savant Proclus. Les astronomes grecs avaient trouvé

que le diamètre de la terre est comme un point imperceptible par rapport à la distance des étoiles fixes, tandis que le calcul des éclipses leur avait montré que ce même diamètre est une fraction très-petite, mais appréciable, de la distance du soleil à la terre; d'où ils avaient conclu avec raison que le soleil est beaucoup moins loin de nous que les étoiles fixes. Mais, suivant l'empereur Julien, ce néoplatonicien couronné, cette opinion grecque, reposant seulement sur des conjectures tirées de l'observation des phénomènes, devait céder à un dogme révélé aux mages par les dieux ou tout au moins par les génies, dogme d'après lequel le soleil se mouvait dans une région située au-dessus des étoiles fixes[1]. Voilà comment les néoplatoniciens et leurs disciples traitaient la science.

Cette philosophie, qui, si rétrograde à certains égards, ne satisfaisait ni aux nécessités du présent, ni surtout aux besoins de l'avenir, succomba devant le christianisme, dont le triomphe ne fut pas moins heureux pour la science que pour la vie morale de l'humanité. La religion nouvelle tenait au passé par la seule tradition orientale qui ne fût pas mêlée d'erreurs contraires à la religion et à la morale naturelles, c'est-à-dire par la religion mosaïque. L'avenir appartenait à la religion chrétienne, parce qu'elle était entièrement vraie, et que, par conséquent, loin d'avoir quelque chose à craindre des progrès de l'esprit humain et de la société, elle seule pouvait préparer ces progrès, les régler et les dominer toujours sans les entraver. En effet, elle ensei-

[1] Voyez mon Mémoire : *Notions des anciens sur la précession des équinoxes* (*Acad des inscript., Savants étrangers*, t. VIII, 1re partie).

gnait avec simplicité, au nom de l'autorité divine, un ensemble de vérités morales, brillantes d'évidence, et que pourtant aucune secte philosophique ou religieuse n'avait professées d'une manière à beaucoup près aussi complète et aussi pure de tout mélange d'erreur, ni surtout avec la même efficacité surnaturelle pour triompher des passions, que ces vérités contrarient et qui font effort pour les obscurcir. A des dogmes conformes à la raison humaine elle ajoutait d'autres dogmes, qui, supérieurs à cette raison sans lui être contraires, étaient un complément des premiers. Elle ne prétendait pas embrasser les sciences humaines dans son enseignement, et par conséquent elle leur laissait la liberté de leurs méthodes et de leurs progrès. Seulement elle se tenait en défiance contre leurs résultats passés, souvent contraires à la vérité. Elle faisait ce que Socrate avait tenté : pour sauver la pensée humaine de l'erreur et du scepticisme, elle la concentrait sur le premier et le plus nécessaire de tous les problèmes, sur le problème de la nature morale de l'homme, de ses rapports avec Dieu, de sa destinée immortelle et de ses devoirs. Elle ne niait pas les sciences mathématiques et physiques, en tant qu'elles n'avançaient rien de contraire à sa solution de ce problème; seulement elle les déclarait moins indispensables à l'homme, et avec raison elle déclarait faux ceux de leurs résultats prétendus qui étaient en contradiction évidente avec une vérité religieuse ou morale. Sans doute, quelques-uns de ses défenseurs eurent quelquefois le tort de croire voir des contradictions là où il n'y en avait pas, et de nier des vérités scientifiques : en cela, ils enten-

dirent mal les intérêts de la religion; mais cette faute fut rare. Au IVe siècle surtout, parmi les hommes les plus versés dans la philosophie et dans les sciences physiques, il faut compter plusieurs Pères de l'Église chrétienne. Ce n'est pas chez les néoplatoniciens polythéistes qu'on trouve vers cette époque les vues les plus justes sur ces sciences; c'est chez des évêques, tels que saint Augustin, saint Grégoire de Nysse, Némésius d'Émèse, Synésius de Cyrène, et plus tard chez le chrétien Jean Philopon.

Le christianisme avait mis sous la sauvegarde de l'autorité religieuse toutes les vérités les plus indispensables à l'homme : cette autorité les conserva au milieu des invasions barbares et de la confusion du moyen âge. Cette phase pénible de la vie du genre humain avait été rendue inévitable par la dépravation et la faiblesse incurables où le monde ancien était tombé. Le christianisme a eu la puissance d'organiser et de féconder ce chaos, pour en faire sortir le monde moderne.

Dans les premiers temps du moyen âge, l'esprit humain, ayant conscience de sa faiblesse présente, se rattacha de toutes parts au principe d'autorité, qui l'empêcha de se perdre entièrement dans l'ignorance, l'erreur et le désordre. Dans le domaine de l'intelligence, au-dessous de l'autorité suprême de la religion et de l'Église en matière de foi, il y eut en matière de sciences l'autorité des anciens, surtout d'Aristote, et ensuite l'autorité des docteurs de la scolastique. La théologie fut la science dominatrice : elle part et doit partir du principe d'autorité ; les autres sciences, sauf quelques rares essais

d'indépendance partielle, se soumirent à ce même principe, non par contrainte, mais suivant la tendance générale et le besoin du temps: elles perdirent ainsi leur méthode et leurs principaux moyens de progrès; mais elles ne périrent pas, et c'était beaucoup alors. L'esprit humain épuisé se fortifia par la gymnastique de la logique, par les luttes de la scolastique, par une étude patiente de quelques textes anciens. La philosophie, comme auxiliaire de la théologie, reprit de la vigueur et produisit quelques œuvres remarquables par leur élévation ou par leur grandeur imposante; des vues neuves et vraies se glissèrent sous des formules antiques. Les autres sciences, presque réduites à paraphraser, à commenter et à compiler, préludèrent néanmoins à leur futur essor par un travail latent et par une accumulation lente de quelques découvertes, dues surtout, mais non exclusivement, aux Arabes musulmans, qui, non contents d'étudier et d'interpréter les savants grecs, les imitèrent quelquefois avec succès dans les procédés mathématiques, dans les observations astronomiques, dans les sciences naturelles et médicales, dans la philosophie, et qui transmirent à l'Occident quelques connaissances pratiques de l'Inde et de la Chine. Des Juifs dispersés coopérèrent à ce travail, et des chrétiens surent en profiter.

Le moyen âge avait connu imparfaitement une faible partie des trésors de l'antiquité. Une connaissance plus complète du passé prépara peu à peu l'émancipation de l'esprit humain. Pendant cette époque de transition, l'on vit tous les systèmes antiques se reproduire, se com-

battre, se détruire dans ce qu'ils avaient de plus défectueux, et faire place aux idées nouvelles, qui jaillirent de cette lutte, aux observations et aux découvertes physiques, astronomiques, géographiques, qui peu à peu vinrent contredire les anciennes hypothèses. Au milieu de ces efforts, d'abord incertains, l'esprit scientifique trouva enfin sa voie. La méthode philosophique fut tracée d'une manière puissante, mais incomplète, par Descartes, qui négligea trop l'observation pour la spéculation *a priori*. La vraie méthode des sciences physiques, méthode inductive constamment aidée des instruments de mesure et des calculs mathématiques, fut créée, propagée et pratiquée avec succès par Galilée; elle fut préconisée, mais mutilée, par Bacon, qui sut peu s'en servir, parce qu'il ne comprit pas pour elle l'utilité indispensable des instruments de précision et des calculs; elle fut pratiquée complétement et avec génie, mais d'une manière intermittente et avec les plus étranges écarts, par Kepler; elle fut perfectionnée par Newton[1]. En même temps, dans les sciences mathématiques, la méthode analytique, aidée des signes algébriques, laissa bien loin en arrière les résultats obtenus jusque-là par l'emploi presque exclusif de la méthode synthétique, et la découverte du calcul infinitésimal augmenta immensément la puissance de la spéculation mathématique et de ses applications usuelles. Dès lors, les sciences mathématiques ont pu prêter aux sciences naturelles un bien plus utile concours. Ces diverses méthodes ont été complétées et

[1] Voyez mon ouvrage : *Galilée, les Droits de la science et la Méthode des sciences physiques*, 2e partie (Paris, 1868, in-18).

rectifiées par des progrès ultérieurs jusqu'à nos jours. Elles sont acceptées et pratiquées par tous les peuples de l'Europe et par leurs colonies répandues dans presque toutes les contrées de la terre. Désormais, grâce à l'imprimerie et à la facilité des communications, la science n'a qu'un seul et même développement, auquel chaque nation contribue pour sa part; seulement les parts restent très-inégales. A la faveur de ce concours, grâce au perfectionnement des méthodes et des instruments, et à la spécialité des recherches combinée avec la propagation des notions élémentaires, le champ de la science, en même temps qu'il s'est immensément agrandi par la création de sciences nouvelles, a été fouillé à des profondeurs jusqu'alors inconnues.

De plus en plus, les sciences doivent toutes concourir vers un même but, en gardant chacune leur méthode et leur indépendance, en même temps que leurs rapports naturels les unes avec les autres. C'est la science des facultés intellectuelles et morales de l'homme, de leur portée, de leurs limites et de leur but, c'est la philosophie vraie qui peut produire et maintenir entre les sciences cette unité et cette harmonie; mais il faut que la philosophie soit à la hauteur de cette tâche et qu'elle ne s'y refuse pas; il faut aussi que son concours soit accepté par les autres sciences. Ces conditions ont été remplies plus ou moins à diverses époques, mais jamais d'une manière pleinement satisfaisante.

Descartes avait eu le tort de croire que les lois physiques pouvaient et devaient être trouvées *a priori*. Dans la méthode inductive des sciences naturelles, méthode

si bien comprise et mise en œuvre par Galilée, Bacon méconnut la nécessité des mesures exactes et des calculs mathématiques : il ne sut ni marquer convenablement les rapports de ces sciences avec la philosophie, ni comprendre la valeur de la recherche des causes efficientes, et il écarta trop la considération des causes finales. Leibniz établit le caractère de contingence des lois physiques ; mais, au lieu d'en conclure la nécessité de la méthode expérimentale pour les découvrir, il conclut que pour les trouver il fallait partir des causes finales : il voulut faire des causes finales l'instrument des sciences naturelles, tandis qu'elles en sont la conclusion. L'école de Locke appliqua à la philosophie la méthode de Bacon d'une manière étroite et exclusive : méconnaissant le rôle légitime des notions *a priori* et de la déduction, cette école tomba du sensualisme dans le matérialisme. Ce fut elle qui s'empara de la direction des sciences naturelles; elle les affermit dans la méthode expérimentale, et elle leur laissa le concours des mathématiques; mais elle les priva des vues élevées du spiritualisme, seul capable de perfectionner leur méthode générale, d'interpréter leurs résultats, de diriger leurs recherches de la manière la plus utile et la plus sûre, et de les faire conspirer ensemble vers un même but conforme à la destinée générale de l'homme. Ces sciences se développèrent d'une manière trop isolée; elles se perdirent dans des détails infinis, avec trop peu de vues d'ensemble, ou bien avec des vues étroites ou fausses; elles prirent trop souvent des hypothèses mal faites, par exemple les hypothèses dites *phrénologiques*

et les hypothèses matérialistes, pour des résultats légitimes de l'expérience. Dans certaines conclusions déduites bien moins des faits scientifiques que de ces hypothèses, elles furent trop souvent aggressives contre les doctrines philosophiques, morales et religieuses.

La nouvelle philosophie allemande voulut s'opposer à cette action dissolvante du matérialisme. Mais le système de Kant enlevait à toutes les sciences la certitude objective, en s'efforçant de faire une exception peu logique en faveur de la psychologie et de la morale. Fichte réduisait tout au *moi* et niait ainsi l'objet même de toute science autre que celle du *moi*. L'*idéalisme transcendantal* des successeurs de Kant et de Fichte a voulu rabaisser la méthode expérimentale, dont il a nié les plus beaux résultats; il a voulu la remplacer dans toutes les sciences par sa méthode illusoire de *construction a priori*, seul moyen, suivant lui, de sortir du point de vue *subjectif*; il a nié la liberté humaine et la providence divine, et finalement, poussé à ses dernières conséquences, il a abouti au matérialisme.

Pendant ce temps, surtout en Angleterre et en France, le spiritualisme renaissait, timide d'abord et soucieux avant tout de se défendre. La philosophie écossaise a gardé trop fortement l'empreinte de cette timidité. L'école française moderne s'en est un peu affranchie, mais elle a laissé longtemps la philosophie trop isolée des autres sciences : c'est pourquoi l'influence du spiritualisme sur les sciences naturelles et sociales a été trop indirecte, trop médiate, trop restreinte; mais elle a été

pourtant déjà bien salutaire pour ceux qui l'ont acceptée et propagée, comme Cuvier, Ampère, Cauchy, Flourens et autres, et même pour ceux qui l'ont méconnue tout en la subissant. Il y a lieu d'espérer que, malgré tant d'efforts contraires, dont nous sommes les témoins attristés, elle sera de plus en plus efficace à l'avenir, depuis que les philosophes, avertis par l'évidence du danger, ont compris la nécessité de se préoccuper des rapports de leur science avec les sciences voisines et de lui faire des alliées.

III

Le retour au principe d'autorité dans la philosophie et dans les sciences physiques n'est plus à craindre; car il est désormais impossible. L'application de ce principe à un ordre de connaissances qui ne le comporte pas ne pourrait produire que des conséquences funestes, non-seulement pour ces sciences, mais aussi pour l'autorité ainsi compromise hors de son domaine. La première moitié du XVIIe siècle a vu les derniers grands exemples de cet abus, dont quelques esprits, égarés par une admiration rétrospective, semblent appeler encore de leurs vœux le retour. Tel fut le décret déplorable rendu en 1616 par la congrégation romaine de l'index contre l'hypothèse astronomique de Copernic ; telle fut la sentence, plus déplorable encore, rendue en 1633 par l'inquisition romaine contre Galilée, comme fauteur de cette doctrine

aujourd'hui démontrée, et qui est maintenant acceptée à Rome comme partout ailleurs[1]; tel fut l'arrêt rendu le 4 septembre 1624 par le parlement de Paris en faveur de l'aristotélisme, avec peine de mort contre les novateurs en philosophie et dans les sciences physiques[2]. Mais, cinquante ans plus tard, une requête adressée par l'Université de Paris au même parlement pour le renouvellement de cet arrêt impuissant, tomba, en 1675, devant la risée publique soulevée par l'*Arrêt burlesque* de Boileau. Dès cette époque, et plus complétement depuis, l'indépendance légitime de ces sciences a été reconnue par l'autorité civile et par l'autorité religieuse.

Cependant le pouvoir social et le pouvoir religieux ont le droit et le devoir de s'inquiéter des conclusions de la science; car ces conclusions peuvent être dangereuses, quand elles sont fausses : or, elles peuvent être fausses, quand, surtout sous l'empire de certains préjugés et de certaines passions, elles ont été obtenues par une induction défectueuse ou par une déduction sophistique. Alors on peut réfuter ces conclusions mal prouvées, soit en leur opposant une vérité certaine qu'elles contredisent, soit en signalant le vice de méthode ou de raisonnement qui les a produites, et en montrant les résultats certains auxquels on est conduit par une méthode meilleure. L'autorité civile et l'autorité religieuse doivent encourager l'enseignement des vérités utiles et la réfuta-

[1] Voyez mon ouvrage intitulé : *Galilée, les Droits de la science et la Méthode des sciences physiques* (Paris, 1868, in-18). — [2] Voyez Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*, c. 15, p. 136-138 (Paris, 1653, in-8°).

tion des erreurs nuisibles. L'autorité religieuse a un devoir de plus, celui de signaler aux croyants et de leur interdire, au nom de leur foi et de leur conscience, les doctrines contraires à la religion. Mais les peines spirituelles sont les seules qu'elle ait le pouvoir d'infliger aux défenseurs obstinés des doctrines hétérodoxes. L'autorité civile, armée du pouvoir de punir et chargée de défendre l'ordre social, a le droit et le devoir de le protéger contre des attaques, des provocations ou des séductions corruptrices, auxquelles une fausse science pourrait servir de prétexte. La liberté de la science n'est pas plus le droit illimité de tromper, que la liberté du commerce n'est le droit illimité de vendre un objet sous le nom d'un autre, un poison sous le nom d'un aliment. Mais aucun pouvoir civil ne partage avec Dieu le droit de scruter les consciences, pour y chercher l'erreur qui ne se dénonce pas elle-même. Cette erreur cachée peut être pernicieuse; elle peut être coupable, quand elle résulte d'un mauvais usage de la liberté, et quand elle a son principe dans de mauvaises passions; mais, tant qu'elle ne sort pas du for intérieur, elle n'est justiciable que de Dieu et de la conscience. Il n'en est pas de même de la publication de certaines doctrines subversives, qui se présentent faussement comme conclusions de la science. Cette publication doit être réprimée légalement, quand elle peut l'être utilement, et quand elle constitue un danger pour l'ordre social. Mais l'abus de la répression a ses dangers, plus graves quelquefois que ceux d'une trop grande tolérance. Il y a des torrents qu'il faut laisser passer, en leur opposant des

digues latérales, mais non un barrage imprudent, qui en augmenterait les ravages.

Les éléments incontestables des sciences sont faits pour le jeune âge. Les doctrines dangereuses, que la malveillance ou l'irréflexion peuvent y glisser, doivent être d'autant plus sévèrement écartées, qu'elles s'adressent à des intelligences encore incapables de les juger. Il y a là pour l'État un devoir spécial; car les enfants sont placés sous sa tutelle, dès que, sortis du domicile paternel, ils ne sont plus sous la surveillance immédiate de la famille. La liberté d'enseignement n'est pas pour le professeur le droit de tout dire à des enfants contraints de l'écouter, le droit de leur enseigner, contre le gré ou à l'insu des parents, ce que presque aucun père, même sceptique et corrompu pour son propre compte, ne voudrait qu'on enseignât à son fils. Une telle liberté des professeurs serait pour les parents et pour les enfants la plus odieuse des tyrannies en faveur du plus détestable des abus de confiance.

L'autorité religieuse, l'autorité civile et les savants doivent, dans les limites de leurs attributions et pour le bien de la société, coopérer à la conciliation de la foi, du droit positif et de la science. Pour mettre d'accord ces trois ordres de doctrines, la première condition est de ne rejeter la légitimité d'aucun d'eux. A cette condition, la différence de principes et de méthode entre les sciences purement rationnelles d'une part, et de l'autre le droit positif et la théologie, n'est pas contre cette conciliation un obstacle invincible, comme le prétendent certains hommes, dont quelques-uns laissent trop

voir leurs intentions hostiles à la liberté d'autrui. Ces hommes, plus actifs que nombreux, ne se croiront pas libres tant que l'immense majorité de la nation continuera de l'être et ne subira pas leur dictature révolutionnaire. Sous le faux prétexte de défendre leur liberté, qu'on n'attaque pas, ils voudraient pouvoir imposer leurs systèmes par la contrainte, et traiter comme des ennemis vaincus tous ceux qui ne pensent pas comme eux. Leur but, à peine dissimulé, serait l'oppression des consciences sous la tyrannie de leur *société des solidaires*.

Entre la religion chrétienne, une législation fondée sur le droit naturel, et les sciences formées par un usage légitime de la raison, la conciliation est facile en elle-même, et elle ne devient difficile que par les passions et les fautes des hommes. Une vérité ne peut pas être contraire à une autre vérité; mais l'explication qui les concilie peut ne pas se montrer tout d'abord : en attendant, il faut les admettre toutes deux, si elles sont bien prouvées, ou du moins ne nier ni l'une ni l'autre sous le prétexte de leur incompatibilité prétendue. Autrement, on arrive à des conflits qui ne peuvent faire que du mal. Par exemple, un théologien peut se donner le tort de tirer d'un dogme ou d'un texte sacré quelques conséquences fausses, qui n'y sont pas contenues, et de les opposer à des conclusions légitimes de la science; ou bien il peut comprendre mal une doctrine scientifique, et signaler entre cette doctrine faussement interprétée et un dogme religieux une contradiction imaginaire. Un astronome, un physicien, un naturaliste, un économiste, peuvent mettre en avant de fausses théories, ou bieu

tirer de théories vraies de fausses conséquences, et ensuite se faire de leurs erreurs une arme contre la religion ou contre l'ordre social. Un jurisconsulte peut méconnaître le droit naturel et en particulier les droits de la conscience religieuse, et interpréter les lois dans le sens de ses préjugés et de ses passions. Mais toujours la science, quand elle est devenue plus exacte et plus impartiale, la théologie, quand elle est devenue mieux informée et plus réservée dans ses excursions hors de son domaine, le droit positif, quand il est devenu mieux d'accord avec le droit naturel et avec la raison, ont fait disparaître ces contradictions, qui résultaient, soit d'un malentendu à éclaircir, soit d'une erreur à corriger, soit d'une prétention excessive à restreindre, et nullement de la nature des choses. De même, quelquefois les calculs de la mécanique céleste ou de la physique mathématique ont semblé en contradiction avec les vérifications de l'observation astronomique ou de la physique expérimentale. Mais toujours des calculs plus exacts ou établis sur des données plus sûres, des observations et des expériences mieux conduites ou mieux interprétées, ont rétabli l'harmonie entre le fait observé et la prévision donnée par le calcul fondé sur la connaissance des lois de la nature. C'est un grand bonheur que l'esprit humain puisse arriver souvent à une même connaissance par plusieurs voies distinctes, et que ces divers procédés se contrôlent l'un l'autre. Théoriquement, chacun de ces procédés est sûr et pourrait suffire; mais les hommes qui les emploient sont faillibles, et il est heureux que l'erreur, qui peut être redressée, se trahisse par la dis-

cordance des résultats obtenus par des procédés différents. De même, l'arithmétique est une science d'une certitude incontestable; mais il est heureux que les fautes du calcul se révèlent par la *preuve* des opérations arithmétiques; de même, quand on proclame, au nom des sciences naturelles égarées hors de leur domaine, des conséquences fausses, dégradantes et funestes pour l'humanité, il est heureux, en attendant la réfutation directe, qui détruira tôt ou tard ces erreurs en montrant les vices de méthode ou de raisonnement qui les ont produites, il est heureux, dis-je, que dès maintenant la philosophie ou la religion puissent leur opposer les vérités contraires, démontrées soit par des raisonnements d'un autre ordre, soit par une autorité dont l'infaillibilité en cette matière est prouvée.

IV

Le besoin de conciliation et d'harmonie se fait sentir de plus en plus entre tous les ordres divers des connaissances humaines. On sent mieux que jamais dans chaque genre d'étude le besoin de spécialité, pour approfondir, et le besoin de notions étendues et variées, pour que les progrès de toutes les sciences profitent à chacune d'elles. Pour satisfaire à ce besoin, l'on popularise toutes les sciences par des résumés exacts, clairs, concis et accessibles à tous. Les sciences justifient sans cesse aux yeux de tous leur utilité par des applications pratiques, au-

dessus desquelles la théorie pure se maintient dans ses droits; car on comprend que, d'une part, elle fortifie la pensée, instrument de toutes les découvertes, et que, d'autre part, c'est par elle qu'on arrive aux connaissances applicables et souvent aux applications les plus imprévues.

Mais, à côté de ces tendances heureuses, il y a pour la science des causes de dangers, qu'il est bon de signaler. C'est cet esprit de négation et de destruction, qui, produit par le matérialisme et les passions subversives du siècle dernier, fait aujourd'hui de nouveaux efforts pour s'introduire partout sous le masque de la science. C'est ce scepticisme inconséquent de l'école sensualiste, qui ne veut croire qu'aux résultats de l'observation sensible et du calcul mathématique, et qui prend pour résultats de l'observation et du calcul de détestables hypothèses et des négations sans preuves, qui prétend réduire l'induction à la généralisation et interdire la recherche des causes, et qui fait elle-même inévitablement ce qu'elle défend de faire, mais qui, le faisant sans le savoir, le fait non-seulement au hasard et avec de grandes chances d'erreur, mais dans une direction fausse et déterminée d'avance par des erreurs préconçues; par exemple, lorsqu'elle défend de chercher la cause de la pensée, et qu'ensuite elle prétend montrer cette cause dans la pulpe cérébrale[1]. C'est l'esprit de superstition magique, qui, soufflant partout où le scepticisme a ébranlé l'autorité de la raison en même temps que celle de la religion, substitue

[1] Voyez l'ESSAI II.

à la science et à la foi raisonnable les fantaisies d'une imagination malade, et livre à leurs propres illusions et aux duperies d'autrui des intelligences capables d'un meilleur emploi de leurs facultés[1]. C'est surtout l'indifférence, trop commune de nos jours, pour la vérité considérée en elle-même et pour tout ce qui ne procure pas une satisfaction égoïste de l'intérêt matériel. Le principe *utilitaire*, quand il est isolé des principes du vrai, du beau et du devoir, conduit à escompter l'avenir au profit du présent, en ne s'occupant que des applications immédiatement productives, et en négligeant les théories dont les applications pratiques sont encore à trouver. Cet égoïsme, s'il n'était pas heureusement combattu par des tendances plus généreuses, serait un principe d'impuissance, de désordre et de mort pour les sciences, de même que pour la société.

Pour que les sciences se maintiennent en progrès, pour que la société se conserve et prospère, il faut que l'homme sache que la matière n'est pas tout. Il faut qu'il sache qu'il ne peut pas trouver son principe, sa règle et son but dans la matière, dans les moyens de l'utiliser, et dans les jouissances qu'on en peut tirer et qu'on peut se disputer par la violence ou par la ruse. Il faut qu'il sache que son principe est Dieu, que sa règle est le devoir, et que sa destinée, où le bonheur doit, en fin de compte, se proportionner au mérite, s'accomplit au delà de cette vie d'épreuve, dans laquelle personne n'ayant un droit absolu à un bonheur présent, personne ne doit chercher

[1] Voyez l'Essai VI.

à se faire heureux aux dépens des droits d'autrui, du respect de soi-même et de la soumission à Dieu.

L'harmonie du développement des sciences avec la destinée individuelle de l'homme et avec la destinée générale de l'humanité, et par conséquent le progrès normal et durable des sciences, ne peuvent être assurés pour l'avenir, que par l'influence d'une philosophie qui respecte tous les grands principes du vrai, du beau et du bien, et par l'accord bien facile d'une telle philosophie avec la vraie religion, sans laquelle le bien moral, condition du bien intellectuel et même du bien-être matériel, ne peut pas être réalisé dans les sociétés humaines.

ESSAI II

LA SCIENCE PHYSIOLOGIQUE

ET

L'HYPOTHÈSE MATÉRIALISTE

Je ne me propose pas de développer ici[1] les preuves philosophiques de l'existence substantielle, de la simplicité, de l'identité persistante, de la liberté, de la responsabilité morale et de l'immortalité de l'âme humaine. Les courtes réflexions qui suivent ont un objet plus restreint, mais qui me paraît non moins utile, surtout dans le moment présent : elles sont destinées à montrer que le spiritualisme n'a rien à craindre et qu'il a tout à espérer des progrès réels et vrais de la physiologie expérimentale, attendu qu'elle ne pourra jamais conduire au matérialisme, tant qu'elle restera fidèle à sa méthode, et d'établir que réciproquement cette science, dans les

[1] Voyez mon livre sur *la Vie future,* chap. 6 (2e éd.), ou chap. 7 (3e éd.).

limites posées par cette excellente méthode, en dehors de laquelle elle ne serait plus la physiologie expérimentale, n'a rien à craindre du triomphe le plus complet de la philosophie spiritualiste renfermée également dans ses limites légitimes.

La science de la nature en général ne peut pas, ne doit pas procéder *a priori;* car les faits et les lois que cherche cette science ne sont pas de vérité nécessaire, comme les propositions mathématiques; mais ces faits et ces lois sont de vérité contingente, et par conséquent on ne peut les obtenir avec certitude que par l'observation, l'expérimentation et l'induction.

Les sciences de la matière inorganique en particulier ont pour objet, soit certains phénomènes d'étendue et de mouvement, qui s'accomplissent en des temps déterminés dans des corps non organisés, soit ces corps dans lesquels ces phénomènes se produisent. L'étendue, le mouvement et le temps sont des choses plus ou moins difficiles à mesurer, mais essentiellement mesurables. Mesurer directement dans chaque corps ou dans chaque phénomène tout ce qui est directement mesurable, et rendre accessible à la mesure tout ce qui, sans l'être directement, peut le devenir indirectement, soit par une modification des conditions de l'observation, soit par une transformation mathématique des questions à résoudre : telle est la méthode, toujours perfectible, mais incontestable et indestructible, que Galilée a établie pour cet ordre de sciences[1].

[1] Voyez la II[e] partie de mon ouvrage intitulé : *Galilée, les Droits de la science et la Méthode des sciences physiques* (Paris, 1868, in-18).

Les sciences de la matière organique ont pour objet les corps organisés et vivants, et les phénomènes sensibles que ces corps présentent. Ces phénomènes sont réguliers dans leur ordre de succession, et par conséquent réductibles à des lois, que l'observation, l'expérimentation et l'induction peuvent atteindre. Mais, dans ces phénomènes, les quantités mesurables varient suivant des lois et par des causes dont la complexité fait qu'elles nous échappent le plus souvent. Voilà pourquoi dans ces sciences, dont Galilée ne s'est pas occupé, la mesure ne peut plus jouer le même rôle prépondérant que dans les sciences de la matière inorganique. En outre, au moins dans une grande partie des êtres auxquels s'appliquent les sciences de la matière organique, l'intervention d'un principe d'activité spontanée, instinctive, ou plus ou moins intelligente et quelquefois libre, vient encore compliquer perpétuellement les phénomènes de la matière organisée et vivante. La contingence des lois de ces phénomènes étant plus évidente encore que celle des lois qui régissent les phénomènes de la matière inorganique, ce n'est pas par le raisonnement *a priori*, mais par l'observation, l'expérimentation et l'induction, que ces lois peuvent être découvertes.

Dans les phénomènes de la vie organique, le fait général de l'existence des causes finales est plus évident encore que dans les autres phénomènes de l'univers, et la philosophie a le droit d'en conclure l'existence d'une Providence créatrice et conservatrice. Quant aux causes finales particulières, la connaissance certaine d'une d'entre elles, par exemple, d'une cause finale relative à

l'homme dans tel ordre de phénomènes, peut être la conséquence parfaitement légitime de la connaissance de la loi qui les régit; mais, suivant la remarque de Galilée, il serait insensé d'affirmer que cette cause finale ait été pour le Créateur l'unique motif de l'établissement de la loi. La considération d'une cause finale entrevue comme probable peut favoriser l'esprit de découverte, en faisant deviner une loi jusqu'alors inconnue et en dirigeant ainsi les recherches; mais c'est uniquement par l'observation, par l'expérimentation et par l'induction, que la loi devinée peut être vérifiée et démontrée. Les causes finales se concluent des lois; les lois ne peuvent donc pas, sans cercle vicieux, se conclure des causes finales. Une cause finale préconçue ne peut donc pas suffire comme motif d'étendre avec certitude une loi au delà des cas pour lesquels cette loi a été vérifiée par la méthode expérimentale et inductive. En faveur de cette extension de la loi, il n'y a que des probabilités, que cette méthode seule peut convertir en certitude.

Soit qu'on veuille partir de causes finales présumées, soit qu'on veuille partir de principes nécessaires ou considérés comme tels, on n'arrivera jamais légitimement ni aux lois générales de la physique, ni aux lois spéciales de l'organisation et de la vie, lois contingentes, que nulle méthode *a priori* ne peut donner. Ainsi, la vraie physiologie, dont les philosophes doivent bien se garder d'attaquer les conclusions légitimes, est la physiologie expérimentale.

Ce qui est vrai en philosophie ne peut pas être faux dans une autre science, ni réciproquement. Mais chaque

ordre de sciences a son objet spécial et sa méthode légitime pour atteindre cet objet. Les hommes qui cultivent une science ne peuvent arriver à nier les vérités d'une autre science que par un vice de méthode, qu'il suffit de montrer pour réfuter leur erreur.

L'existence d'une cause première, intelligente et parfaite, l'existence d'âmes humaines persistantes dans leur identité personnelle et douées d'une volonté libre, l'immatérialité de cette cause première et de ces âmes, sont des vérités dont la philosophie donne des preuves, qu'il ne s'agit pas de développer ici. Ces vérités philosophiques ne peuvent pas être fausses en physique ou en physiologie ; elles peuvent seulement être étrangères à ces deux sciences. Quand des physiciens ou des physiologistes les nient au nom de leur science expérimentale, ce ne peut être qu'en ajoutant aux données légitimes de cette science de fausses hypothèses *a priori*. C'est en signalant ces hypothèses sans preuves, qu'il faut montrer la vanité de leurs arguments, et non en attaquant les faits qu'ils ont mis en lumière et les lois qu'ils ont découvertes, ou bien en n'accueillant ces faits et ces lois qu'avec une injuste défiance, qui ne trouve pas une excuse suffisante dans certaines agressions bien plus injustes encore de quelques physiologistes contre des vérités philosophiques. Quand des adversaires se mettent dans leur tort, il faut les y laisser, et non les imiter en se donnant des torts envers eux.

Malgré certains dédains de ces physiologistes ennemis de la philosophie, une bonne psychologie, c'est-à-dire une étude bien conduite des phénomènes de l'âme hu-

maine, tels que la conscience les révèle à chacun de nous, et des facultés que ces phénomènes supposent, n'est pas seulement une partie essentielle et le commencement naturel de toute philosophie digne de ce nom ; mais de plus, à titre de condition nécessaire pour l'étude des rapports du physique et du moral dans l'homme, une bonne psychologie est pour le moins très-utile dans certaines parties de la physiologie, notamment dans l'étude pathologique des hallucinations et de la folie. Or, nous croyons que toute bonne psychologie conduit légitimement au spiritualisme. C'est donc, pensons-nous, un grand avantage pour un physiologiste d'être en même temps philosophe spiritualiste, pourvu qu'il sache allier ces deux sciences sans les confondre ensemble, et qu'en physiologie il ne sacrifie jamais les résultats de l'expérience à quelque opinion philosophique. Cependant nous nous empressons de reconnaître que, sans être philosophe spiritualiste, on peut être bon physiologiste et bon médecin. Mais les physiologistes et les médecins qui ont la prétention de se passer de la philosophie doivent se renfermer strictement dans les limites de la physiologie proprement dite et de la médecine expérimentale, au lieu d'y mêler clandestinement, comme ils le font trop souvent, peut-être sans s'en apercevoir eux-mêmes, une mauvaise psychologie fondée sur une mauvaise métaphysique.

Parmi les phénomènes que la nature humaine présente à l'observateur, on peut ne prendre pour objet d'une étude spéciale que ceux qui tombent directement sous les sens aidés des instruments que les sciences physiques

ont inventés pour étendre le champ des observations ou pour leur donner plus d'exactitude. Les faits que l'on constatera ainsi seront légitimement acquis à la physiologie expérimentale. Il est vrai que jamais par eux-mêmes, et sans le secours d'une autre science procédant par l'observation psychologique aidée de la raison, ces faits physiologiques ne conduiront à une démonstration de la substantialité, de la simplicité et de l'immortalité de l'âme humaine, ni à une démonstration de l'existence et des attributs de Dieu; mais ils conduiront encore moins à la négation de ces vérités placées en dehors et au-dessus du domaine de la physiologie et des autres sciences physiques expérimentales.

L'observation interne par la conscience psychologique existe à l'état d'habitude instinctive, quand elle n'existe pas à l'état de procédé réfléchi et de méthode scientifique : elle est même la condition nécessaire de toute observation externe par les organes des sens ; car cette observation externe n'existe pas sans l'attention donnée à nos sensations intimes et aux perceptions qui les accompagnent. Les *objets* physiques perçus par l'intermédiaire de nos sens nous apparaissent *hors de nous* et comme phénomènes de la matière, et tel est le seul motif pour lequel ces *perceptions* sont dites *externes* à cause de leurs *objets*. Mais chacun de nous, dans la simplicité et dans l'identité persistantes de son être immatériel, et non dans la matière divisible et changeante de son corps, est le *sujet* de ces sensations et de ces perceptions : c'est *en nous* qu'elles se produisent à l'occasion des impressions faites sur nos organes par ces *objets*, dont

elles nous font connaître l'existence ***hors de nous***. Ces sensations et ces perceptions, que chacun de nous éprouve en lui-même, ne sont connues directement que de lui seul ; elles sont connues de chacun par sa conscience intime, dont les phénomènes ne se présentent pas à lui comme des phénomènes d'étendue et de mouvement ; elles n'existent pour lui qu'autant qu'il les connaît et comme il les connaît. Comment les connaît-il? Certainement ce n'est pas à titre de phénomènes de la matière dont son corps se compose ; ce n'est pas à titre de modifications de la pulpe de son cerveau, organe dont les changements moléculaires qui correspondraient aux phénomènes de sensation, de pensée, de volition, lui resteraient parfaitement inconnus. Je puis tâter de ma main les pulsations de mes artères comme celles des artères d'autrui ; je puis voir de mes yeux les mouvements de mes doigts, comme je vois les mouvements des doigts d'autrui ; mais je ne puis pas plus voir de mes yeux ou toucher de mes mains mes sensations, mes pensées, mes volitions, que je ne puis voir ou toucher celles d'un autre homme. Je rapporte l'origine de mes sensations diverses à la partie de mon corps affectée par l'impression qui les détermine ; mais toutes ces sensations existent en ***moi***, c'est-à-dire dans l'unité indivisible et persistante de mon être sensible et intelligent, qui les compare dans leur simultanéité ou dans leur succession. Quant à mes pensées et à mes volitions, ma conscience ne les rapporte à aucune partie de mon corps. Si je les localise dans ma tête ou dans mon cœur, c'est en vertu d'un

raisonnement instinctif ou réfléchi, d'un enseignement scientifique ou d'une opinion vulgaire. En même temps que j'ai la conscience de mes pensées, je puis les manifester volontairement, et le plus souvent je puis m'abstenir volontairement de les manifester. Je puis voir de mes yeux, je puis entendre de mes oreilles, je puis sentir par les nerfs qui me donnent la sensation de mes mouvements, en un mot je puis percevoir, comme phénomènes sensibles de mon corps, ces manifestations volontaires ou involontaires, qui sont les signes extérieurs de ma pensée; et, parce que j'ai observé tout cela en moi, je connais indirectement les pensées d'autrui par l'intermédiaire des signes sensibles qui les manifestent. Mais, en l'absence de toute manifestation extérieure, je n'ai aucun moyen d'observer en autrui ces pensées mêmes, tandis que je les observe en *moi*, dans ma personnalité indivisible et toujours la même, et non dans mon corps ou dans un de mes viscères, dans mon cerveau par exemple ; car je ne connais pas plus les phénomènes internes de mon cerveau, que je ne connais ceux du cerveau de mon voisin ou d'un homme vivant à l'autre bout du monde. Ces pensées, qui, en tant que pensées, ne sont ni visibles, ni tangibles, ni perceptibles par aucun sens corporel, sont-elles cependant en moi des phénomènes imperceptibles de mouvements exécutés par des particules matérielles ? Vous me mettez au défi de vous prouver le contraire par la physiologie seule. En effet, pour vous donner cette preuve, la physiologie ne suffit pas, et je suis obligé de recourir à une autre science, à la psychologie, qui constate l'unité, l'indivisibilité, l'identité

perpétuelle du *moi*. Si, ne voulant pas entendre parler de psychologie, vous me défendez de nier que la pensée soit un phénomène de mouvement dans la matière cérébrale, j'ai du moins un droit que rien dans la physiologie ne vous autorise à contester : ce que vous voulez me défendre de nier, je vous défends avec beaucoup plus de raison de l'affirmer ; car vous ne pouvez me le prouver ni par la science dans laquelle vous faites profession de vous renfermer, ni par aucune autre science. Tout ce que la physiologie prouve est vrai ; mais supposer qu'en dehors de ce qui est prouvé par cette science unique il n'y a et ne peut y avoir rien de vrai, ce serait faire une bien absurde hypothèse.

La pensée peut exister sans aucune manifestation extérieure, soit volontaire, soit involontaire. Elle peut exister et elle existe dans certains états pathologiques où toute manifestation extérieure de la pensée est impossible ; car des hommes qui ont passé par ces états ont gardé le souvenir des pensées qu'ils ont eues pendant ce temps et des impuissants efforts de leur volonté pour les manifester. La pensée peut exister et se manifester clairement, puis ne laisser dans le sujet pensant aucun souvenir, comme l'étude du somnambulisme naturel ou artificiel le prouve. Dans la vie présente, qui est la seule que nous connaissions par notre expérience, le cerveau, pris dans son ensemble, est l'organe, sinon unique, du moins principal de la pensée : nous avons déjà remarqué que la conscience ne nous en dit rien ; mais de longues et patientes observations, suivies d'inductions difficiles, nous l'ont appris avec certitude. Pythagore et

Platon devinèrent cette fonction du cerveau comme *organe*, c'est-à-dire comme *instrument* et non comme *sujet*, de la pensée. Aristote et beaucoup de philosophes anciens la nièrent obstinément, et considérèrent le cœur comme l'organe de l'intelligence. Telle était aussi la croyance antique et populaire des Romains, et celle des Grecs, peu différente, localisait l'intelligence dans le diaphragme, comme le prouvent certaines expressions de la langue latine et de la langue grecque. Ni Pythagore, ni Platon, ni aucun homme n'a jamais eu conscience du mode d'activité du cerveau dans les phénomènes de pensée, et nul homme, fût-il le plus savant physiologiste, ne peut dire en quoi ce mode d'activité du cerveau consiste, ni quel en peut être le rapport avec la pensée même. Nous connaissons la pensée par la conscience psychologique, le cerveau par la vue et le toucher dans les cas de fracture du crâne et dans les dissections anatomiques. Entre les phénomènes de la pensée, tels que la conscience les présente à chacun de nous, ou tels que des manifestations extérieures par la voix, le geste ou l'expression de la face et des yeux nous les révèlent chez nos semblables ou chez des animaux plus ou moins intelligents, et les phénomènes du cerveau, tels que la vue et le toucher, aidés ou non du scalpel et du microscope, pourront jamais nous les montrer, nous pourrons tout au plus découvrir certains rapports de concomitance ; mais, entre telle ou telle pensée et un phénomène mécanique, chimique, électrique ou autre de la pulpe cérébrale, il nous restera toujours impossible de découvrir un rapport d'*identité* ou seulement de *res-*

semblance. Ceux qui osent *affirmer* l'identité de la pensée et d'une fonction organique du cerveau ne *voient* pas cette identité entre la pensée, dont ils ont conscience, et une fonction organique, de laquelle ils ne savent rien ; mais il leur plaît de *supposer* cette identité, quoique cette supposition ne soit ni évidente, ni prouvée, ni vraisemblable. Nous verrons bientôt qu'elle est absurde et incompatible avec des vérités certaines.

Dans le cerveau, ce sont les hémisphères cérébraux qui sont principalement l'organe de la pensée. Une légère pression du doigt sur un point des hémisphères cérébraux d'un homme trépané peut suffire pour suspendre instantanément les manifestations de la pensée, et ces manifestations recommencent quand la pression a cessé. Cette pression suspend-elle entièrement tout exercice de la pensée ? On n'a pas le droit de l'affirmer, puisqu'il y a, comme nous l'avons dit, des circonstances où la pensée, attestée plus tard par le souvenir, existe sans aucune possibilité de se manifester, et d'autres circonstances où la pensée, manifestée par des signes certains, ne laisse aucun souvenir au sujet pensant. Rien ne force d'admettre que ces deux états soient incompatibles entre eux. Il n'est donc pas prouvé que la pensée ne puisse pas exister sans manifestations et sans souvenirs. D'un autre côté, l'on a constaté qu'il n'y a aucune partie, même considérable, des hémisphères cérébraux dont l'ablation rende la pensée impossible ou la prive nécessairement de quelqu'une de ses facultés. Même après l'ablation totale des hémisphères cérébraux, la vie du corps peut persister quelque temps ; à l'instant de cette

ablation, toute manifestation de la pensée cesse d'abord; mais les manifestations de la pensée peuvent recommencer ensuite, pourvu que les *corps striés* subsistent [1]. La pensée avait-elle cessé entièrement avec ses manifestations? Nul ne peut le savoir. Le patient même, si l'on supposait que ce fût un homme, ne le saurait pas, puisque dans certains états la pensée, rendue évidente par ses manifestations, peut ne laisser aucun souvenir. Ceux qui affirment que c'est le cerveau qui pense ne peuvent donc nullement s'appuyer sur les données de la physiologie expérimentale : ils obéissent aveuglément à une opinion préconçue.

Les mouvements automatiques excités dans un cadavre par certains agents physiques ne sont pas une preuve de la persistance de la pensée. Il en est de même de certains mouvements automatiques qui se produisent dans l'agonie. Habituellement les manifestations certaines de la pensée par les organes du corps cessent quelque temps avant l'instant de la mort. Quand la mort est accomplie, ces manifestations sont devenues impossibles pour les organes, dont l'état s'y refuse et qui bientôt vont se dissoudre. Mais la pensée a-t-elle cessé pour l'homme mort? Ou bien continue-t-elle maintenant sans le concours des organes cérébraux, concours qu'on n'a pas le droit de déclarer absolument nécessaire hors de la vie présente, puisque dans cette vie même on ignore profondément en quoi il consiste, et l'on voit des mani-

[1] Ces faits résultent des expériences de M. Flourens, complétées par celles de M. Vulpian. Voy. M. Ravaisson, *La philos. en France au* XIX[e] *s.*, p. 183 et suiv.

festations de la pensée survivre à l'ablation presque complète de ces organes. A cette question le physiologiste, quand il ne veut être que physiologiste, ne doit donner aucune réponse ; car l'expérimentation physiologique, seule et par elle-même, ne lui en donne aucune. Pour dire *non*, comme pour dire *oui*, il faut qu'ouvertement ou subrepticement il quitte le terrain de la physiologie expérimentale, pour entrer sur celui de la philosophie. Sur ce nouveau terrain, pour dire que la persistance de la personnalité humaine après la mort est non-seulement possible, mais réelle et certaine, les bonnes raisons ne manquent pas. Je les ai résumées ailleurs [1], et je ne les répéterai pas ici. Il me suffit de montrer que, pour nier cette persistance de la vie de l'âme après la fin de la vie du corps, le physiologiste matérialiste ne peut trouver que de mauvaises raisons philosophiques. En effet, pour motiver cette négation, à laquelle la physiologie ne peut pas le conduire scientifiquement, il sera forcé d'exprimer ou de sous-entendre comme évidentes des propositions métaphysiques telles que celles-ci, propositions qui certes ne sont ni évidentes ni démontrées, et qui supposent précisément ce qui est en question : «Les corps, étendus et mobiles, sont les seuls êtres réels ; tous les phénomènes, physiques, physiologiques ou psychologiques, sont des mouvements de particules étendues et ne peuvent pas être autre chose ; certains mouvements des molécules ou des atomes du cerveau, ou bien d'un fluide qui pénètre cet organe, sont

[1] *La Vie future*, chap. 6 (2e édit.), chap. 7 (3e édit.).

non-seulement la condition de la pensée, mais la pensée même. » Si l'on admet *a priori* ces principes, on est matérialiste, on l'est de parti pris, par hypothèse et sans preuves. Si l'on nie ces principes, le matérialisme, qui les suppose tacitement ou expressément, et qui ne peut ni s'en passer ni les prouver, est réduit à avouer qu'il n'est qu'une hypothèse. Mais, si l'on est assez peu clairvoyant pour laisser passer ces principes habilement sous-entendus ou enveloppés dans certains raisonnements qui s'ajoutent aux théories inductives de la physiologie expérimentale, on devient dupe de l'hypothèse matérialiste, en la confondant avec la science, qu'elle gâte. Si, au contraire, on met à part ces faux principes, pour les rejeter avec les raisonnements dans lesquels ils sont sous-entendus ou exprimés, l'hypothèse matérialiste tombe, et la physiologie expérimentale reste : elle reste, je ne dirai pas spiritualiste, puisqu'elle ne peut le devenir décidément qu'en faisant quelques emprunts à la philosophie, mais elle reste parfaitement conciliable avec le spiritualisme.

Dira-t-on que si la physiologie ne peut pas démontrer le matérialisme, elle peut du moins opposer au spiritualisme une *fin de non-recevoir*, tirée de la méthode positive des sciences expérimentales? Examinons sur quoi se fonde cette assertion. Que le spiritualisme ne puisse pas être démontré par la physiologie expérimentale *toute seule*, sans le concours d'une autre science, je l'ai accordé. Mais, qu'il ne puisse pas l'être avec le concours d'une science différente et dont la méthode soit légitime; que toute science autre que la physiologie, que les autres sciences physiques et que les mathématiques, ne

soit pas une science et ne puisse donner aucune certitude; voilà ce qu'on ne prouve pas, ce qu'on ne prouvera jamais. Le principe fondamental de cette négation, sceptique en apparence et audacieusement dogmatique en réalité, c'est que nous ne pouvons rien savoir de ce qui ne nous est pas révélé par la perception externe et sensible, et que tout ce qui nous est révélé ainsi doit se réduire en dernière analyse à des mouvements, soit directement perceptibles, soit imperceptibles pour nous, de la matière. Mais la conscience, sans laquelle pourtant la perception sensible n'existe pas, nous révèle des faits d'un autre ordre : elle montre à chacun de nous, dans son âme et non dans son corps, des pensées, des sentiments, des volitions, que l'œil, même armé de microscopes d'une puissance infinie, serait impuissant à découvrir, même avec la lumière la plus favorable, dans les fibres d'un cerveau supposé transparent; car des pensées, des sentiments, des volitions, choses très-réelles, mais sans étendue et sans forme, sont essentiellement invisibles et intangibles. Sur ces faits aussi, la conscience doit être crue, si elle doit l'être sur l'existence des perceptions sensibles, dont les *objets* sont corporels, mais qui, à titre de perceptions, sont invisibles et intangibles dans le *sujet* pensant. La conscience doit être crue sur l'unité et l'identité persistantes du sujet des perceptions, des pensées, des sentiments, des volitions, de même que l'observation sensible et expérimentale doit être crue sur le renouvellement perpétuel et intégral de la matière multiple de nos organes. Ainsi le principe fondamental d'un *positivisme* sceptique en apparence sur la question

de l'âme, mais dogmatiquement matérialiste en réalité, ce principe d'après lequel ce qui ne tombe pas sous la perception sensible ne pourrait pas être connu avec certitude, est un principe insoutenable, qui devrait conduire à rejeter la perception sensible elle-même, en même temps que le témoignage de la conscience, sans lequel elle ne peut pas exister pour nous. Or, avec la perception sensible, il faudrait rejeter tout ce qu'elle seule nous apprend, c'est-à-dire toutes les observations sur lesquelles les sciences physiques sont fondées. Du reste, lors même que ce principe serait vrai et conciliable avec la méthode expérimentale des sciences physiques, il nous défendrait seulement d'affirmer ce que la perception sensible ne nous donnerait pas. Or, non contents de ne pas affirmer l'existence de l'âme comme distincte du corps, les matérialistes la nient explicitement, et certains *positivistes* arrivent implicitement ou explicitement à la même négation, qu'ils prononcent en jugeant sur le fond de la question, après avoir feint de se récuser pour la forme.

C'est forcément par la conscience et par la réflexion que tous les matérialistes, de même que les autres hommes, connaissent la pensée; mais ce n'est pas à la conscience et à la réflexion, c'est à l'observation anatomique qu'il leur plaît d'avoir recours pour en expliquer la nature et l'existence, et, comme dans la dissection du cerveau ils ne trouvent pas sous leur scalpel une âme visible et tangible, qui puisse être suivant eux le sujet de la pensée, ils concluent que ce sujet est le cerveau même et que l'âme n'existe pas. Mais leurs yeux aidés

de verres grossissants voient-ils davantage les phénomènes de pensée dans le cerveau d'un homme dont le crâne est fracturé et dont les hémisphères cérébraux sont lésés? Oseront-ils nier pour cela l'existence des pensées que cet homme exprime par le geste ou par la parole? Non, ils ne l'oseront pas. Des phénomènes invisibles, intangibles, non perceptibles par les sens, existent donc. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la substance dans laquelle ces phénomènes se produisent? Même d'après leur faux principe, ces physiologistes devraient conclure seulement que leur science ne leur apprend pas si l'âme existe ou non. Si, renonçant à leur faux principe, que rien ne justifie, ils acceptaient des principes plus vrais, que la philosophie démontre, ils devraient conclure que le sujet de la pensée, l'âme, qui dans cette vie a pour organe principal le cerveau, n'est ni visible ni tangible comme le corps, et qu'elle ne peut pas l'être, mais que pourtant elle existe substantiellement, qu'elle est substantiellement une et indivisible par essence, tandis que le corps est essentiellement multiple et divisible, et qu'elle reste toujours substantiellement identique à elle-même malgré la variabilité de ses manières d'être, tandis que la substance du corps change entièrement par un départ et un remplacement perpétuels de ses particules composantes.

Ayant supposé que l'âme, en tant que distincte du cerveau et des fluides qui s'y meuvent, n'existe pas, tous ces matérialistes sont amenés forcément à supposer que la pensée est une manière d'être de cet organe et de ces fluides, ou bien une sécrétion de ce même organe. Nous

venons de voir que cette supposition est arbitraire et dépourvue de toute preuve expérimentale ou autre. Elle est, de plus, impossible et absurde : nous avons promis de le montrer, et nous allons tenir cette promesse. Suivant la théorie de ces matérialistes eux-mêmes, tous les phénomènes des corps doivent consister en diverses modifications, perceptibles ou imperceptibles pour nous, de l'étendue et du mouvement, modifications soumises à des lois qui déterminent nécessairement les phénomènes : en cela, ils ont raison. Combinant avec cette notion vraie leur fausse hypothèse matérialiste, ils concluent très-logiquement que, dans le cerveau lui-même ou dans une sécrétion du cerveau, certaines dispositions ou certains mouvements de molécules ou d'atomes solides, liquides, gazeux ou éthérés, obéissant invariablement à certaines lois mécaniques, ne sont pas seulement la condition organique d'une idée, d'un jugement, d'un raisonnement, d'une volition, mais sont cette idée, ce jugement, ce raisonnement, cette volition mêmes. Toute pensée consisterait donc essentiellement et uniquement en un phénomène mécanique. L'enseignement parlé ou écrit consisterait essentiellement et uniquement en un système d'ondulations sonores ou lumineuses, qui exciteraient mécaniquement certains mouvements dans les cerveaux des auditeurs et des lecteurs. Les mouvements produits seraient la science acquise. Or certains phénomènes mécaniques peuvent être utiles ou nuisibles; mais tous les phénomènes mécaniques sont vrais et réguliers, puisqu'ils s'opèrent d'après des lois immuables. Cependant, parmi ces phénomènes de mécanique céré-

brale, il y en aurait qui, de l'aveu des matérialistes, seraient des pensées fausses, des jugements faux, des raisonnements faux, puisqu'entre le vrai et le faux les matérialistes n'ont pas encore renoncé, je pense, à reconnaître une distinction. Pour ne pas dire que tous les jugements les plus contraires entre eux soient également vrais, ils seraient donc réduits à dire que la mécanique cérébrale n'obéit pas toujours à des lois fixes. Quelle étrange logique, quelle détestable psychologie, mais aussi quelle détestable physique on est réduit à se faire, quand on veut absolument faire rentrer la psychologie dans la physiologie et dans la physique! Ce n'est pas tout. Suivant les matérialistes, la matière organisée et vivante est soumise, de même que la matière brute, à des lois nécessitantes, et en cela ils ont raison; mais ils supposent faussement que, l'âme n'existant pas, cette matière est tout l'homme. Cette assertion est donc la négation absolue du libre arbitre, que pourtant la conscience nous révèle en nous-mêmes, et auquel les matérialistes croient, tout en le niant. Qu'ils nient le libre arbitre, on le sait, et il le faut bien dans leur système. Qu'ils croient cependant au libre arbitre, on le voit; car, en dehors de leur système, leurs paroles et leurs actions montrent qu'ils ne croient pas que le vol et l'assassinat prémédités ne soient que le résultat fatal d'un enchaînement de causes physiques, comme la chute d'une pierre ou comme le brisement d'un arbre par le vent. Ne pas croire du tout au libre arbitre, ni en théorie ni en pratique, et ne voir dans toutes les actions et les intentions humaines que des phénomènes déterminés

nécessairement et uniquement par des lois mécaniques, ce serait cesser d'être homme, et, quoique matérialiste, on reste homme malgré soi, c'est-à-dire qu'on reste un être capable de choisir librement entre le bien et le mal, un être doué de conscience morale, et jugeant d'après cette conscience ses actes libres et ceux de ses semblables. Mais croire, comme hommes, à certaines vérités irrésistibles, et les nier comme savants, c'est une contradiction absurde, à laquelle les matérialistes ne peuvent échapper qu'en abandonnant leur système. C'est ce dernier parti que la raison et le bon sens leur conseillent. Nous avons vu que la physiologie expérimentale ne peut rien y perdre; elle n'aura à renoncer pour cela ni à un seul fait bien observé, ni à une seule loi bien constatée. Elle y gagnera, au contraire, l'avantage d'être débarrassée d'une fausse hypothèse, entièrement étrangère à la méthode expérimentale, et dont l'adoption mal motivée mettrait la physiologie en contradiction apparente avec les résultats légitimes de la philosophie et avec les croyances naturelles et nécessaires du genre humain.

ESSAI III

L'HÉTÉROGÉNIE

ET

L'ORIGINE DE LA VIE SUR LA TERRE

Quand une théorie, vraie ou fausse, essaye de se fonder dans les sciences naturelles d'après la méthode propre à ces sciences, il est sage de n'accueillir cette théorie nouvelle qu'avec réserve jusqu'à ce qu'elle ait donné ses preuves, et, quand elle les a données, de les examiner sans parti pris, et de n'accepter la théorie comme certaine que si elles sont reconnues suffisantes. Mais, au lieu de s'occuper des preuves, certains esprits trop pressés se jettent sur les conséquences réelles ou supposées, soit pour les exploiter, soit pour les maudire.

Par exemple, pour peu que la théorie nouvelle puisse sembler s'y prêter, certains matérialistes n'attendent pas qu'elle soit démontrée pour s'empresser de déclarer

qu'elle va ruiner définitivement le spiritualisme, qu'elle va prouver que l'âme n'est qu'une manière d'être du corps, et que les phénomènes psychologiques, dépourvus de toute liberté, obéissent fatalement aux lois mécaniques d'une matière éternelle et incréée.

Malheureusement, au lieu de déjouer cette manœuvre par un rappel aux vrais principes de la méthode scientifique, trop souvent des savants, ennemis de la théorie nouvelle, et des philosophes spiritualistes, trop prompts à s'effrayer et à chercher des alliés à tout prix, se hâtent de déclarer qu'en effet, entre le spiritualisme et cette théorie, tout accord est impossible, et qu'il faut qu'elle ou lui succombent.

Cette faute n'est pas nouvelle dans l'histoire de la science. Sauf la différence des temps et des mœurs, ce sont, dans notre siècle de tolérance relative, des répétitions atténuées de la faute que commirent, il y a près de deux siècles et demi, deux congrégations de cardinaux, qui, excitées par les philosophes péripatéticiens, condamnèrent le nouveau système du monde comme incompatible avec la foi chrétienne, et dont Paul V et Urbain VIII refusèrent avec raison de signer les décisions comme papes, après les avoir provoquées comme hommes trop accessibles aux préjugés et aux passions de leur époque[1]. Ce fut là une grande faute, qui ne fit aucun bien au péripatétisme, et qui fit beaucoup de mal à la religion. Il ne faut pas qu'au XIXe siècle la philosophie spiritualiste préfère à la sage réserve de ses chefs les

[1] Voyez mon ouvrage intitulé : *Galilée, les Droits de la science et la Méthode des sciences physiques.*

plus habiles la direction imprudente de ceux qui, sur une question à l'ordre du jour, pourraient l'entraîner dans une faute semblable.

Après ce préambule général, qui m'a semblé nécessaire, j'arrive à la question spéciale de l'*hétérogénie* et de l'origine de la vie sur la terre, question difficile, dont un certain point de vue très-restreint, mais très-important, va être l'unique objet de cet Essai.

I.

Dans cette question, qui, ardemment débattue en France, en Italie, en Allemagne et en Angleterre entre des savants distingués, ne me paraît pas encore entièrement résolue, la cause du spiritualisme me semble avoir été imprudemment compromise par quelques-uns de ses défenseurs. Mon unique but est de l'en dégager, sans entrer dans le fond de la question scientifique, que j'ai étudiée seulement dans les livres, et sur laquelle je ne me sentirais ni une autorité ni une compétence suffisantes. Mais, d'une part, je me crois compétent pour dire à gauche : « De quel droit tirez-vous d'une hypothèse encore douteuse des conclusions que d'ailleurs elle ne contient pas et ne contiendra jamais? » D'autre part, je me crois tout aussi compétent pour dire à droite : « Que gagnez-vous à supposer, entre notre spiritualisme et une hypothèse encore soutenable, une incompatibilité qui n'existe pas? Et ne voyez-vous pas combien notre

cause commune perdrait par votre faute, si la philosophie spiritualiste, en votre personne, semblait condamner aujourd'hui, comme essentiellement matérialiste et athée, une hypothèse qui plus tard pourrait devenir une vérité démontrée par l'observation? »

D'abord, pour ceux qui veulent traiter la question scientifiquement, dans quels termes se présente-t-elle? Il s'agit de savoir si, aux derniers degrés de l'échelle descendante des espèces animales et végétales, il y a des espèces infimes dont les individus, au lieu de naître toujours d'autres individus de la même espèce, puissent naître aussi quelquefois d'une matière non vivante. Cette question ne peut pas être résolue par des raisonnements *a priori*. Nous verrons que ceux qui, sous le prétexte d'une nécessité prétendue, veulent arriver par cette voie à une solution affirmative, se mettent en dehors de la science. Mais il en est de même de ceux qui, alléguant une impossibilité prétendue, veulent établir *a priori* la solution négative. Cette impossibilité de l'hétérogénie ne me paraît ni évidente ni démontrée. En effet, il est vrai que nous ne comprenons pas comment un animalcule infusoire ou bien une mucédinée microscopique pourraient naître d'une matière organique non vivante. Soit; mais comprenons-nous mieux comment un homme naît d'un ovule produit spontanément, puis fécondé, dans le sein maternel? Si nous rejetions *a priori* tout ce que nous ne comprenons pas, qu'admettrions-nous en matière de faits physiologiques? Ceux qui, pour se dispenser soit d'observer eux-mêmes, soit de réfuter les observations de leurs adversaires, prétendraient *a priori* qu'il a été

impossible à Dieu d'établir des lois en vertu desquelles des infusoires, par exemple des *monades*, des *bactéries*, des *vorticelles*, pussent naître sans parents, ceux-là seraient d'étranges savants et d'étranges théistes. Sans aller jusqu'à cet excès de témérité, dira-t-on seulement que les lois qui président aux générations facilement observables doivent présider aussi à celles qui le sont moins? Il est vrai que ce n'est plus là rejeter entièrement la méthode d'observation ; mais c'est la fausser, en étendant outre mesure les conséquences d'observations insuffisantes. Où n'irait-on pas avec une telle méthode? Supposons que la génération des mammifères, des oiseaux, des poissons et des reptiles soit seule bien connue. Tout animal d'une de ces quatre classes naît d'un œuf produit spontanément par une femelle et fécondé par un mâle, et l'animal nouveau a dès sa naissance une grande ressemblance organique avec ses parents. Aura-t-on le droit de conclure qu'il en doit être de même pour tous les animaux? Non, car un têtard naît de l'œuf d'une grenouille, et une chenille naît de l'œuf d'un papillon. Il est vrai que les métamorphoses des batraciens et des insectes sont connues depuis longtemps. Mais, parmi les insectes mêmes, la *parthénogénèse* des bombyx et la *gemmiparie* des pucerons, et, chez certains animaux inférieurs, les *générations alternantes*, sont des faits connus depuis moins de temps, et très-différents de tout ce qu'on peut observer dans la génération des vertébrés et de tout ce qu'on avait observé jusqu'alors dans celle des articulés. Avant ces découvertes, avait-on le droit de nier *a priori* qu'un ver à soie pût naître d'un œuf d'un bombyx femelle isolé et sans

la participation d'aucun mâle, et qu'un puceron pût naître directement d'un puceron femelle dans les mêmes circonstances, ou bien de nier qu'un hydraire pût naître d'une méduse, avec laquelle il n'a et n'aura jamais aucune ressemblance de structure et d'organisation pendant aucune phase de leur existence à tous deux, et dont la forme reparaîtra seulement dans une des générations suivantes, pour disparaître et reparaître encore après certaines séries de générations? Avant d'être démontrés par l'observation, tous ces faits étaient invraisemblables *a priori*. La première fois qu'ils furent énoncés, il était prudent de les révoquer en doute, mais les nier comme impossibles aurait été une imprudence et une erreur.

La même réserve me paraît encore nécessaire aujourd'hui dans la question de l'hétérogénie. La réponse négative n'étant pas démontrée expérimentalement d'une manière évidente pour tous les savants, il y a des êtres vivants pour lesquels la question peut encore être posée: ces êtres infimes sont du nombre de ceux dans lesquels, à cause de leur extrême petitesse, l'état primitif et les premiers développements des individus échappent à nos moyens directs d'observation. Ni la réponse négative ni la réponse affirmative ne pourront jamais être démontrées *a priori*, c'est-à-dire qu'on ne prouvera jamais ni la nécessité absolue ni l'impossibilité absolue de l'hétérogénie. C'est pourquoi, la preuve déductive devant rester toujours impossible, et l'observation directe ne pouvant pas être réalisée présentement, si la question peut être résolue de notre temps, ce n'est que par une expérimentation difficile, aidée d'une induction très-délicate. Les

partisans de la réponse affirmative, c'est-à-dire de la génération spontanée des infusoires aux dépens d'une matière non vivante, prétendent prouver par l'expérience et par l'induction que des individus nouveaux de ces espèces infimes d'animaux et de végétaux se produisent dans une matière organique fermentescible qui auparavant n'en contenait aucun individu ni aucun germe vivants, et au contact d'un air qui n'en contenait pas davantage; que des circonstances qui devraient empêcher l'introduction de ces germes dans cette matière, où toute vie a été détruite par la chaleur, n'empêchent pas toujours la vie de s'y produire et même quelquefois de s'y développer avec une grande intensité, et que des circonstances favorables à cette introduction prétendue des germes sont loin d'augmenter toujours la production de la vie. Au contraire, les partisans de la réponse négative, invoquant de même l'expérimentation et l'induction, s'efforcent de montrer que la production de ces végétaux et de ces animaux infimes est amenée habituellement dans la matière fermentescible par certaines dispositions dont l'unique effet possible est, suivant eux, d'y introduire des germes, que cette production y est habituellement empêchée par d'autres dispositions dont l'unique effet possible est, suivant eux, de détruire ou d'écarter les germes, et que les exceptions apparentes s'expliquent par l'insuffisance des précautions prises. Jusqu'à présent, ni l'une ni l'autre des deux solutions contraires ne me paraît avoir satisfait à toutes les conditions d'une preuve inductive parfaitement sûre : les efforts des deux partis ont fait faire des progrès à cette étude intéressante ; mais

les circonstances dans lesquelles ces êtres infimes se produisent au sein d'une matière qui n'en contenait pas de vivants, et les circonstances dans lesquelles cette production n'a pas lieu, ne me paraissent pas encore toutes connues, définies et expliquées d'une manière qui écarte l'une des deux hypothèses en démontrant la certitude de l'autre.

Je n'ai, comme on le voit, aucun parti pris contre l'hypothèse de l'hétérogénie restreinte à la production spontanée d'infusoires dans une matière organique fermentescible qui ne contiendrait aucun organisme ni aucun germe vivants. Dans un ouvrage[1] publié en 1849, je disais que cette hypothèse ne me paraissait ni suffisamment prouvée ni suffisamment réfutée par l'expérience. Malgré les progrès que depuis cette époque de savants et habiles expérimentateurs ont fait faire à la question, je puis répéter encore le même doute. Dans ce même ouvrage, sans rien affirmer, je disais que sur notre globe, lorsqu'il avait été suffisamment refroidi, la matière organique, condition de la production de la matière vivante, avait pu se former primitivement « par les forces physiques et chimiques ordinaires et aux dépens de la matière inorganique. » Les progrès que la *synthèse chimique* a faits pendant ces vingt dernières années ne suffisent pas pour convertir cette possibilité en certitude ; mais ils m'ôtent toute tentation de me repentir de cette opinion exprimée par moi en 1849. Dans le même ouvrage[2], je disais : « La vie a apparu peu à peu et pro-

[1] *Philosophie spiritualiste de la nature*, 2e partie, chap. 25 et 33. — [illegible] partie, chap. 33, t. II, p. 333.

gressivement sur la terre. L'apparition de l'espèce humaine est, jusqu'à présent du moins, le terme de ce progrès. Est-ce la matière corporelle elle-même qui, d'après ses lois premières non nécessaires, mais établies par la Divinité en vue de leur convenance, et à la faveur de circonstances éternellement prévues et préparées par la providence divine, s'est organisée en des êtres vivants de plus en plus parfaits? Ou bien est-ce une action spéciale et immédiate de Dieu qui a introduit à diverses reprises l'organisation et la vie sur la terre? Le spiritualisme, pouvant s'arranger également de ces deux hypothèses, n'est pas forcé de choisir entre elles. Mais (il faut que les matérialistes en prennent leur parti d'avance), quelle que soit l'hypothèse qui doive triompher, toutes les preuves de l'existence, de la sagesse et de la bonté d'un Dieu créateur subsisteront tout entières. » Voilà ce que je disais alors, et ce que je puis répéter aujourd'hui. En même temps je montrais, par l'autorité des Pères de l'Église, que la foi chrétienne peut s'accommoder avec l'hétérogénie aussi bien qu'avec l'opinion contraire.

II

Quand on descend vers les derniers échelons du règne animal et du règne végétal, en se rapprochant de cette région indéfinie où ces deux règnes semblent presque se confondre entre eux et se séparer à peine du règne inorganique, on s'éloigne de plus en plus de cette fixité des

types spécifiques qui appartient aux êtres vivants les plus parfaits. Soit que les animalcules infusoires naissent toujours par *homogénie*, c'est-à-dire d'êtres vivants de même espèce, soit qu'ils naissent aussi par *hétérogénie*, c'est-à-dire d'une matière non vivante, il est certain que, pour leur organisation et pour les formes sous lesquelles ils se développent, ils dépendent étrangement de la nature des milieux où ils se produisent, et qu'en préparant de nouveaux milieux on obtient de nouveaux infusoires, dont l'identité spécifique avec des infusoires nés dans d'autres conditions ne se fait reconnaître à aucun signe. Quand les adversaires de l'hétérogénie ont la sagesse d'accepter ce fait d'observation, ils y gagnent l'avantage de n'être pas obligés de peupler l'atmosphère d'autant d'espèces différentes de germes qu'il y a de variétés possibles d'infusoires. De plus, ils peuvent supposer que les infusoires, nés de ces germes sous diverses formes suivant les milieux, se reproduisent et se multiplient avec une extrême rapidité. Mais pourtant ils sont obligés d'admettre que le nombre de ces germes doit être très-grand dans toutes les régions de l'atmosphère où des infusoires peuvent se produire dans une matière fermentescible qui n'en contenait pas d'avance. Ces germes si nombreux existent-ils réellement dans toutes ces régions de l'atmosphère? Aucune observation directe n'autorise à l'affirmer. Des observations directes autoriseraient même à le nier, s'il était bien sûr que certains corpuscules reproducteurs, qui n'échappent pas au microscope et dont il prouve l'absence ou l'extrême rareté dans des régions de l'atmosphère très-favorables cependant à

l'hétérogénie réelle ou apparente, fussent bien réellement chacun un seul germe de mucédinées microscopiques ou d'animalcules infusoires. Mais est-il bien sûr que chacun de ces *spores* ou de ces œufs prétendus ne soit pas une sorte de poche ou de capsule renfermant des milliers de germes imperceptibles pour nous et ne les répande pas de toutes parts dans l'air? C'est là un point sur lequel il me paraît prudent d'hésiter à se prononcer.

Dans les milieux les moins favorables, ce sont toujours les infusoires les plus imparfaits, les *monades*, les *bactéries*, etc., qui se produisent d'abord; puis de leurs débris se forme à la surface du liquide une pellicule de matière organique, dans laquelle on voit se produire des infusoires d'une organisation plus compliquée, tels que les *paramécies*, les *colpodes*, les *vorticelles*. Cette pellicule est-elle, comme on l'a soutenu, une *membrane proligère*, de laquelle se forment des *œufs spontanés*, d'où naissent des infusoires *ciliés?* Ou bien n'est-elle qu'un milieu propice au développement de ces infusoires plus parfaits? Les observations destinées à résoudre cette question sont difficiles, et les observateurs y ont introduit les contradictions de leurs théories : chacun y a vu ce qu'il y voulait voir. Quand l'observation est très-délicate, et quand les adversaires y apportent deux opinions préconçues, ils peuvent entrevoir dans le microscope les uns plus, les autres moins qu'il ne montre, et cela même e très-bonne foi de part et d'autre.

Philosophe et non micrographe, exempt de tout parti pris sur la question, mais zélé pour la défense de la vraie méthode en philosophie et dans les sciences physiques,

je crois avoir quelques critiques utiles à adresser à beaucoup de partisans de l'hétérogénie et à quelques-uns de ses adversaires. Spiritualiste par conviction raisonnée, je vois ici pour le spiritualisme deux dangers. Ni dans cette question, ni dans aucune autre, le spiritualisme ne peut avoir contre lui les résultats légitimes de la méthode expérimentale des sciences physiques; mais il peut être attaqué par certaines spéculations témérairement hypothétiques *a priori* en faveur de l'hétérogénie, et il peut être compromis par certaines spéculations *a priori*, presque aussi téméraires, contre l'hétérogénie. Mon désir est d'écarter ce double danger pour le spiritualisme par un rappel à la méthode expérimentale, et en même temps de rendre quelque service à la science par ce rappel même, qui, s'il est écouté, pourra écarter de la question certaines préoccupations trop peu scientifiques.

III

Quelques hétérogénistes écrivent sur leur drapeau la négation d'un Dieu créateur: faisant alliance avec certains partisans de la variabilité illimitée des espèces, ils prétendent nous montrer, dans la génération spontanée des animalcules infusoires, l'origine première de toutes les espèces d'animaux et de l'espèce humaine. Effrayés de cette alliance offensive, certains défenseurs de la Providence divine s'efforcent de détruire entièrement et

simultanément ces deux hypothèses coalisées. Je crois qu'ils feraient mieux de séparer les deux alliés, en étudiant attentivement leur tactique et leurs tendances, pour montrer que chacun d'eux ne se met en opposition avec la doctrine spiritualiste, qu'en sacrifiant à l'esprit de parti la vraie méthode scientifique, et qu'en ajoutant aux résultats de cette méthode des assertions sans preuves. L'espace nous manque pour accomplir ici cette tâche, surtout en ce qui concerne l'hypothèse de la variabilité illimitée des espèces. Disons seulement quelques mots sur la tactique de quelques-uns des partisans de cette dernière hypothèse.

Parmi les penseurs qui interrogent les données de la science sur l'origine de l'homme et des races humaines, il y en a qui ne se préoccupent que des faits scientifiques à découvrir, sans s'inquiéter des conséquences religieuses qu'on peut entrevoir; d'autres se préoccupent de ces conséquences avec curiosité, mais sans opinion arrêtée d'avance; d'autres apportent dans cette étude deux convictions contraires, qui devraient l'une et l'autre se défendre sans empiéter sur les droits de la science. L'école *positiviste*, qui, dans son horreur pour la métaphysique, défend aux savants de parler de Dieu ou de penser à lui, même pour le nier, déclare que nier Dieu c'est faire de la métaphysique. Ajoutons que c'est en faire de mauvaise. Mais il importe de remarquer que souvent l'école positiviste fait elle-même clandestinement de très-mauvaise métaphysique, en niant Dieu tout bas, sous le prétexte de n'en pas parler. Du reste, cette école a raison de dire que nier Dieu expressément

et en motivant cette négation, c'est faire de la métaphysique. De même il faut dire, avec non moins de raison, que nier la vérité de la religion chrétienne, c'est faire de la théologie. Cela posé, nous pouvons dire que, parmi les hommes qui parlent et écrivent sur la question de l'origine de l'homme et des races humaines, il y a deux espèces de théologiens : le dogmatisme des uns est affirmatif, celui des autres est négatif. Parmi les premiers, il y a malheureusement quelques imprudents : ceux-là veulent écraser, sous le poids de la foi et de l'autorité, la raison, qui en est pourtant le support nécessaire. Mais, à l'exception de ces téméraires, les premiers en général cherchent franchement l'accord de la foi et de la raison, et quand, sur une question, sur celle-ci par exemple, ils ne réussissent pas à trouver tout de suite cet accord, alors, sinon tous, du moins les plus sages attendent, fermement persuadés que la conciliation se trouvera tôt ou tard. Les derniers, ceux que nous appelons des théologiens au dogmatisme négatif, cherchent le désaccord de la foi et de la raison, et les plus ardents veulent le trouver tout de suite à tout prix, quoique souvent ils feignent de ne l'avoir pas cherché et de l'avoir trouvé malgré eux.

Pour en venir là, sur la question dont nous parlons, quelques-uns n'hésitent pas à se contredire d'une manière qui manifeste leurs intentions préconçues. En effet, ils invoquent tour à tour deux propositions incompatibles et également fausses, mais qui toutes deux peuvent servir leur dessein. L'une de ces propositions exagère la *variabilité des espèces*, et sert à conclure, contre la Bible, que, si l'on pouvait remonter suffisam-

ment haut, l'on trouverait infailliblement aux hommes des ancêtres qui n'étaient pas des hommes, mais des singes, et que les singes eux-mêmes doivent avoir eu pour ancêtres des animaux d'espèces inférieures, et ainsi de suite jusqu'aux derniers degrés de l'échelle des êtres vivants. L'autre proposition exagère, au contraire, l'*invariabilité des races*, et sert à conclure, contre la Bible, que les hommes de races différentes, n'étant pas de même espèce, ne peuvent pas être frères et descendre d'ancêtres communs, quelque haut qu'on remonte. Il semble qu'entre ces deux exagérations contraires il faudrait choisir. Hé bien! non : il y a des hommes qui, au lieu de choisir entre elles, les prennent toutes les deux. Quoiqu'ils ne soient ni négriers ni propriétaires d'esclaves, ils ne veulent pas avoir, dans l'humanité, fille de Dieu, des nègres pour frères; mais ils tiennent à avoir, dans la matière, mère commune, suivant eux, de tous les êtres, des singes pour aïeux. Ce n'est ni par inimitié fraternelle contre les nègres, ni par tendresse filiale pour les singes; ce n'est pas non plus par amour pour la science, qui s'arrange mal de ces assertions gratuites et contradictoires : c'est afin de donner tour à tour à la Bible deux démentis, l'un au nom de la variabilité illimitée des espèces, l'autre au nom de l'invariabilité absolue des races : comme si l'on ne savait pas que les différences des races sont moins stables que celles des espèces! De plus, quelques-uns d'entre eux se font l'illusion de croire que, par la variabilité illimitée des espèces jointe à l'hétérogénie, ils peuvent arriver à se passer de Dieu. Quelques-uns le disent tout bas ou le

laissent entrevoir, et d'autres s'en vantent hautement. Puis, quand des savants consciencieux, s'appuyant sur les faits observés, se prononcent pour la doctrine raisonnable et vraie de la variabilité limitée des espèces, ces théologiens au dogmatisme négatif leur reprochent d'introduire dans la science les préoccupations de la théologie et de son dogmatisme affirmatif. Ce sont ces fanatiques de la négation qui osent crier à l'intolérance ! Il est cependant aisé de voir de quel côté sont les études sincères et le respect pour la science expérimentale et pour la logique, et de quel côté est le parti pris, aussi peu respectueux pour la science expérimentale et pour la logique, que pour les croyances religieuses. Mais rassurons-nous : les exagérations contradictoires passeront, et la vérité viendra s'établir entre elles et à leur place. Ce sera l'œuvre de la méthode d'observation, d'expérimentation et d'induction, suivie avec fidélité et constance.

Maintenant revenons à la question des générations spontanées. Quand certains hommes, s'appuyant sur l'hétérogénie, suppriment la Providence divine et la création, j'entends avec douleur ces amis prétendus de la méthode expérimentale se donner d'abord le tort de partir d'une hypothèse encore douteuse comme d'une vérité démontrée, et ensuite le tort bien plus grave d'en tirer, contre la foi en un Dieu créateur, une conclusion qui ne résulterait nullement du fait de l'hétérogénie, lors même que ce fait serait incontestable. Mais je m'afflige aussi et je suis bien près de m'indigner, quand j'entends certains adversaires trop ardents de l'hétérogénie s'emporter jusqu'à dire que, si cette hypothèse venait à

triompher, c'en serait fait de la doctrine de la Providence. Où peut conduire cette assertion, dont la témérité est l'effet d'une peur mal fondée? Supposons que l'hétérogénie, en ce qui concerne certains animalcules infusoires et certains végétaux infimes, vienne à être prouvée par l'expérimentation aidée de l'induction (ce qui, sans être probable, ne peut pas jusqu'à présent être déclaré impossible). Aussitôt certains hétérogénistes s'empresseront de retourner contre la doctrine de la Providence cette assertion de leurs trop ardents adversaires, assertion dont ils n'ont pas manqué de prendre acte avec la prévision du parti qu'ils pourraient en tirer un jour. Dès maintenant, par cette déclaration aussi fausse qu'imprudente, on risque d'inspirer des doutes sur la Providence à des esprits hésitants, qui trouvent que les expériences citées par les hétérogénistes donnent déjà, sinon la certitude, du moins une grande probabilité à leur opinion.

Tant s'en faut que tous les partisans de l'hétérogénie soient des athées déclarés ou dissimulés; tant s'en faut même que tous aient une tendance quelconque à l'athéisme. Pour se défendre de toute accusation de ce genre, quelques-uns d'entre eux déclarent que, suivant eux, l'hétérogénie ne peut se produire que dans une matière non-seulement organique, mais où toute trace d'organisation ne soit pas entièrement détruite, et qu'une telle matière n'a jamais pu se former aux dépens de la matière inorganique, sans une intervention spéciale de Dieu en dehors des lois ordinaires de la nature. Si, pour disculper de tendance à l'athéisme la doctrine de l'hé-

térogénie, cette proposition était indispensable, l'hétérogénie me paraîtrait mal disculpée; mais je crois qu'elle peut l'être sans cette proposition très-douteuse. Le célèbre physiologiste allemand Burdach était dualiste, mais il n'était pas athée; car, outre l'existence d'une matière éternelle et incréée, il admettait comme nécessaire l'existence d'un Dieu, intelligence suprême et ordonnatrice, dans l'univers[1]. Cependant, grand partisan de l'hétérogénie, Burdach croyait même avoir constaté expérimentalement que, quelques précautions que l'on prenne pour écarter toute parcelle de matière organique, on voit cette matière et des êtres vivants se produire en vase clos dans de l'eau distillée, mise seulement en contact avec du granit et avec de l'oxygène obtenu chimiquement[2]. Je suis convaincu que les précautions avaient été insuffisantes pour écarter toute parcelle de matière organique. En effet, l'assertion de Burdach, en tant qu'établie par la méthode expérimentale, paraît abandonnée, faute de preuves suffisantes, par les hétérogénistes eux-mêmes. Mais on n'a pas le droit de la repousser *a priori* comme impossible. En effet, depuis quelques années surtout, la chimie, en employant uniquement quelques corps inorganiques, est arrivée, par une série de combinaisons, à produire un certain nombre de principes organiques par voie de synthèse. Rien ne prouve qu'elle n'arrivera jamais jusqu'à former ainsi une matière organique fermentescible, dans laquelle ensuite, si toutefois l'hétérogénie est un fait réel,

[1] *Physiologie expérimentale*, § 1007, trad. fr. de M. Jourdan, t. V, p. 684. — [2] § 13, trad. fr., t. I, p. 25-26.

la vie à son degré le plus infime pourrait se produire sans aucun germe introduit du dehors. Mais surtout rien ne prouve que, dans le grand laboratoire de la nature, certaines actions lentes, continuées pendant des siècles dans des conditions que l'homme ignore et qu'il est impuissant à imiter, n'aient pas pu combiner des éléments inorganiques de manière à produire une matière organique fermentescible, dans laquelle, d'après l'hypothèse de l'hétérogénie, des mucédinées, des conferves et des animalcules infusoires aient pu se former. Or, on sait que la vie organique, une fois née sur un point imperceptible, peut se propager de proche en proche, et qu'elle peut augmenter progressivement, par la nutrition et la génération, la quantité de matière organique et de matière organisée et vivante. On sait aussi qu'une infusion dans laquelle n'ont pu se produire d'abord que les formes les plus rudimentaires d'infusoires, telles que les monades et les bactéries, peut, après avoir reçu leurs détritus, servir de moyen et de milieu à la production des infusoires ciliés, dont la structure est moins imparfaite et plus compliquée. Si donc la doctrine de la génération spontanée des infusoires et des conferves ne pouvait échapper à l'athéisme qu'en affirmant l'impossibilité d'une formation primitive de matière organique par les lois ordinaires de la nature et aux dépens de la matière inorganique, comme cette affirmation serait sans valeur sérieuse, on ne pourrait pas absoudre cette doctrine de tendance à l'athéisme. Laissons donc de côté ce vain subterfuge, et voyons si, sans lui, l'athéisme est la conséquence de l'hétérogénie, comme on le prétend.

Sans doute, s'il était prouvé que la matière inorganique, avec toutes ses lois et avec une quantité invariable de force vive mécanique, existât éternellement et par elle-même, et si les animalcules infusoires, les mucédinées et les conferves étaient les seuls êtres vivants, les seuls pour lesquels il pût être besoin de supposer l'intervention d'une puissance supérieure à la matière, l'hétérogénie pourrait rendre cette supposition inutile, et supprimer ainsi une des preuves de l'existence de Dieu. Mais, puisque nul théiste n'admet aujourd'hui que la matière existe éternellement et par elle-même, puisque peu de physiciens sont assez aveugles pour croire que les lois du mouvement soient de vérité nécessaire comme les axiomes géométriques, et puisque personne ne peut ignorer l'immense variété des êtres vivants, depuis la conferve et la mucédinée jusqu'au chêne et depuis l'animalcule infusoire jusqu'à l'homme, la preuve physique de l'existence de Dieu est indépendante de toute hypothèse sur la génération des mucédinées, des conferves et des infusoires. Dira-t-on que l'hypothèse de la génération spontanée de ces êtres infimes conduit naturellement à d'autres hypothèses dont le résultat est d'attribuer à tous les êtres vivants cette même origine primitive? Voilà ce que nous allons examiner.

Les individus, nés pour périr, se multiplient, afin que l'espèce se perpétue. Les races et les variétés, plus durables que les individus, se produisent et subsistent avec plus ou moins de stabilité dans l'unité de chaque espèce, et la diversifient sans la détruire. Les espèces, plus stables que les races et les variétés, se multiplient-elles

cependant aussi dans certaines limites? C'est une question grave, qu'on ne peut pas trancher d'un mot. On ne peut pas démontrer *a priori* qu'il soit impossible que l'hybridité végétale ou animale produise des espèces nouvelles, stables et indéfiniment fécondes, ni qu'il soit impossible qu'après un très-grand nombre de générations et par suite de très-grandes différences dans les conditions d'existence, deux variétés d'une même espèce deviennent assez différentes l'une de l'autre et assez fixes pour constituer dans un même genre deux espèces distinctes, entre lesquelles les unions ne puissent plus donner une postérité indéfiniment féconde et sans retour de l'un des deux types à l'autre. Pour savoir ce qu'il en est sur ces questions, c'est à la méthode d'observation qu'il faut recourir. Mais les résultats de cette méthode ne paraissent nullement favorables, soit à l'hypothèse de la transformation des races et des variétés en espèces, soit à l'hypothèse de la formation d'espèces nouvelles par hybridité[1].

Non-seulement la régénération des parties violemment séparées d'un organisme, mais aussi la métamorphose d'un organisme entier, jouent un moindre rôle dans les corps vivants les plus parfaits que dans les plus infimes, et pourtant elles se montrent toutes deux dans tous à divers degrés. Chez un grand nombre de ces êtres, les métamorphoses, sans faire passer jamais un corps vivant d'une espèce à une autre, constituent des différences égales ou supérieures à certaines différences spécifiques

[1] Voyez M. Faivre, *la Variabilité des espèces et ses limites* (Paris, 1868, gr. in-18).

ou même génériques. Dans le corps humain et en général dans les corps des mammifères, ces métamorphoses précèdent la naissance; elles appartiennent à la vie embryonnaire. Dans les batraciens, elles s'achèvent pendant une première période assez courte de la vie de chaque individu. Dans les insectes, elles se continuent presque jusqu'au terme de l'existence individuelle, et la forme parfaite est celle dont la durée est la plus courte. Dans certains animaux inférieurs, la série entière des métamorphoses ne s'accomplit pas pendant la vie de chaque individu, mais dans les passages d'une génération à une autre et dans une série plus ou moins longue de générations, après lesquelles la forme parfaite reparaît : d'un autre côté, non-seulement dans certains insectes, abstraction faite des organes sexuels, l'ensemble des différences organiques du mâle et de la femelle adultes d'une même espèce surpasse l'ensemble des différences de certaines espèces entre elles; mais il y a des espèces d'insectes dans chacune desquelles chaque génération produit des individus de trois ou quatre formes plus différentes entre elles que ne le sont les formes de deux de ces espèces. Chez certains infusoires, la variété des formes des individus de même origine immédiate est beaucoup plus grande encore, et semble augmenter indéfiniment avec la variété des circonstances et surtout des milieux. Ainsi, plus on descend vers les derniers échelons du règne animal, plus la variabilité des formes est grande, et il en est de même pour le règne végétal. Mais ni ces métamorphoses successives de l'individu, ni ce polymorphisme simultané de l'espèce, n'altèrent la fixité

de celle-ci, puisque pour chaque espèce ce sont les mêmes formes qui se produisent toujours dans les mêmes milieux et dans les mêmes circonstances.

Ainsi rien ne justifie l'hypothèse d'après laquelle les espèces actuelles d'animaux les plus parfaits viendraient par voie de génération d'un moindre nombre d'espèces antérieures par leur origine et inférieures à la fois par leur taille plus petite, par leur organisation plus imparfaite et par la faiblesse de leur intelligence. Cependant, lors même que cette hypothèse serait admise, la prétention d'expliquer l'origine première de toutes les espèces vivantes autrement que par une action créatrice ne serait pas admissible. Car des inductions très-légitimes, fondées sur l'observation de la fixité très-grande des caractères propres aux espèces, aux genres et surtout aux familles de végétaux et d'animaux, et sur l'étude des lois de la génération dans toutes les classes d'êtres vivants, principalement en ce qui concerne les animaux supérieurs et l'homme, nous défendent absolument de supposer que jamais des milliards de mucédinées, de conferves, de monades, de bactéries et d'autres infusoires, après des milliards d'années et par des milliards de transformations successives, aient pu produire un cèdre, un éléphant, un homme. Or les découvertes géologiques nous montrent que ni les cèdres, ni les éléphants, ni les hommes, ni la vie même à son degré le plus infime, n'ont existé toujours sur notre globe, primitivement incandescent. Donc, sinon l'origine première des mucédinées, des conferves et des animalcules infusoires, du moins l'origine première des familles supé-

[illegible] de végétaux et d'animaux, du cèdre, qui ne peut naître que d'un autre cèdre, de l'éléphant, qui ne peut naître que d'autres éléphants, de l'homme, qui ne peut naître que d'autres hommes, ne pourra jamais s'expliquer raisonnablement que par une intervention spéciale de la puissance créatrice, intervention bien distincte, qu'il ne faut pas confondre avec la création première de la matière et de ses lois générales. D'ailleurs, si pour la formation d'un fœtus humain un bourbier échauffé par le soleil avait pu remplacer primitivement un sein maternel contenant un ovule fécondé, ce fœtus aurait péri infailliblement, avant de devenir un être capable de pourvoir à ses besoins. Jamais un homme et une femme aptes à perpétuer l'espèce humaine n'auraient existé, même dans cette absurde hypothèse.

Cependant je vais plus loin encore, et je dis : supposons, contre la vérité et contre toute vraisemblance, que dans des conditions inconnues, qui n'existent plus depuis bien des milliers d'années, mais qui auraient existé autrefois, l'hétérogénie ait pu s'appliquer aux animaux supérieurs et à l'homme, dans une matière organique formée par des réactions lentes aux dépens d'une matière inorganique primitive. Supposons même, contre la vérité et contre toute vraisemblance, que le bourbier natal ait pu fournir à ces enfants de la terre un lait capable de les nourrir jusqu'au jour où ils auront pu trouver eux-mêmes des herbes, des fruits ou des animaux pour leur servir d'aliments. Même avec ces deux suppositions insoutenables, non-seulement la notion d'un Dieu créateur des âmes, de ces substances indivisibles et simples dont aucun mode de

génération ne peut expliquer l'origine, mais aussi la notion d'un Dieu créateur de la matière et de ses lois contingentes, d'un Dieu cause première de tous les êtres du monde visible et de toutes les espèces de corps vivants qu'il renferme, cette notion, dis-je, resterait appuyée sur des preuves invincibles. Car il resterait évident que la matière n'est pas l'intelligence éternelle et parfaite, substance des vérités éternelles et nécessaires, et dans laquelle ces vérités sans commencement et sans fin existaient avant qu'il y eût des hommes pour les apercevoir; que la matière n'est pas l'être nécessaire, l'être immuable et parfait, conçu par notre raison comme éternellement et nécessairement existant, et comme principe suprême de toute existence; que la matière, être contingent, suppose un Créateur; que les lois contingentes, mais très-sagement coordonnées, de la matière supposent un législateur; que l'état actuel de la matière, c'est-à-dire l'ordre présent du monde, dépend non-seulement de ces lois contingentes, mais aussi des positions primitives des atomes de la matière, positions contingentes aussi, qui, de même que les lois physiques, ont été voulues par le Créateur en vue de tout l'avenir préparé par sa providence. Il ne resterait pas moins évident que chaque atome, de même que chaque âme, n'a pu commencer d'exister qu'en vertu d'un acte de la toute-puissance créatrice.

Quant aux corps vivants dont les espèces, avec leurs variétés, se perpétuent par la génération en vertu des lois que le Créateur a posées, la question se réduit à savoir si les premiers individus de chaque espèce ont été

créés *par un acte immédiat* de la toute-puissance de Dieu, ou bien *par l'intermédiaire des causes secondes* créées par lui et préparées par lui pour cet effet déterminé, dans lequel, de même et plus encore que dans toutes les autres merveilles de l'univers, les causes finales voulues par sa sagesse sont d'une évidence incontestable dans leur ensemble, bien que la plupart des détails échappent à la faiblesse de notre intelligence et de nos moyens d'observation. La première hypothèse est certainement très-acceptable, et je crois qu'elle est la seule vraie. Mais la seconde hypothèse elle-même, quelque fausse qu'elle me paraisse, n'aurait pourtant rien d'inconciliable avec la notion vraie de la cause première unique, c'est-à-dire de Dieu créateur.

En même temps, cette seconde hypothèse, à laquelle je veux rendre justice sans l'approuver aucunement, pourrait se concilier avec toutes les hypothèses des spiritualistes sur le principe de la vie [1], c'est-à-dire soit avec l'animisme, soit avec le vitalisme, soit avec l'organicisme spiritualiste, soit avec une doctrine moins exclusive, qui ferait une part à chacune de celles que nous venons de nommer. En effet, les causes secondes par l'intermédiaire desquelles Dieu aurait produit les premiers individus de chaque espèce, pourraient avoir été des âmes, les unes purement vitales, les autres vitales aussi, mais de plus intelligentes et même raisonnables et libres dans une partie de leur activité, suivant les animistes. Ces causes secondes pourraient

[1] Sur ces hypothèses, voyez le IVe Essai.

avoir été des âmes toutes purement vitales, âmes que Dieu aurait créées pour organiser certaines portions de matière et pour produire ainsi diverses espèces d'organismes, notamment des organismes humains, destinés, de plus, suivant certains vitalistes, à recevoir chacun une seconde âme, une âme raisonnable. Ces causes secondes pourraient avoir été, suivant d'autres vitalistes, des forces physiques surajoutées par le Créateur à certaines portions de matière pour en produire l'organisation spécifique. Elles pourraient avoir été, suivant certains organicistes théistes et spiritualistes, les atomes eux-mêmes de la matière, agissant les uns sur les autres d'après les lois de leurs forces attractives et répulsives, et ces forces auraient été combinées par le Créateur, de manière à produire, dans certaines conditions spéciales préparées dès l'acte primitif de la création, des organismes dont les plus parfaits deviennent chacun l'instrument d'une âme intelligente, par exemple d'une âme raisonnable et libre dans chaque corps humain. Enfin, plusieurs de ces causes secondes pourraient avoir concouru à ces résultats voulus et préparés par la cause première toute-puissante. Ce sont là autant de variétés de l'hypothèse dont nous examinons les conséquences, c'est-à-dire de l'hypothèse, insoutenable d'ailleurs suivant moi, qui veut que, sans aucune intervention nouvelle et spéciale de la cause première et créatrice, mais par le concours naturel des causes secondes créées et de leurs lois, la matière organique se soit formée primitivement de la matière inorganique; que de même ensuite, de la matière organique, dans des conditions qui n'existent plus, se soient

formés les premiers individus de toutes les espèces d'organismes vivants, et que ces premiers individus sans parents aient été tout de suite en état de pourvoir à leurs besoins.

Eh bien ! je répète que dans toutes ces combinaisons de cette hypothèse, si peu acceptable en elle-même, soit avec l'animisme, soit avec une des formes du vitalisme, soit avec l'organicisme spiritualiste, soit avec une autre doctrine moins exclusive que chacune de celles-là, le théisme le plus pur et le plus complet, le théisme chrétien pourrait et devrait rester inébranlable. L'hypothèse de l'*hétérogénie*, même dans sa plus grande exagération, n'autoriserait donc pas la négation de la Providence divine et créatrice.

Beaucoup de Pères de l'Église chrétienne allaient jusqu'à croire que, même dans l'état actuel de la terre, même de leur temps, non-seulement des végétaux, non-seulement des vers et des insectes, mais des mammifères pouvaient, spontanément, naturellement et sans aucun miracle, se produire dans la vase échauffée par le soleil, et se produisaient réellement ainsi. Ces Pères connaissaient moins bien que nous les lois de la génération, parce qu'ils vivaient dans les premiers siècles de notre ère, tandis que nous vivons au XIXe siècle; mais ils connaissaient aussi bien que nous les conditions essentielles du théisme chrétien, et ils avaient raison de les croire compatibles avec l'hétérogénie, même étendue, en ce qui concerne l'état présent des choses, bien au delà de tout ce que les hétérogénistes les plus exagérés peuvent être tentés d'admettre aujourd'hui.

IV

Constater l'*hétérogénie* telle qu'elle est, suivant eux, dans l'état présent de l'univers, telle est la seule prétention, plus ou moins bien fondée en fait, qu'élèvent les hétérogénistes, quand ils veulent rester fidèles à la méthode expérimentale, et quand ils reconnaissent qu'elle est impuissante par elle-même à résoudre les questions d'origine première. Tant qu'ils s'en tiennent là, c'est sur le terrain de l'observation et de l'expérimentation qu'il faut discuter avec eux. Placés sur ce terrain, ils ont le droit de se refuser à traiter les questions d'origine, et de repousser toute imputation de tendance à résoudre ces questions dans le sens de l'athéisme et du matérialisme. Dans ces conditions, le spiritualisme philosophique et la foi chrétienne peuvent vivre en paix à côté de la doctrine expérimentale de l'hétérogénie.

Mais, parmi les variétés que présente aujourd'hui la doctrine de l'hétérogénie, il y en a une que tout philosophe spiritualiste doit repousser énergiquement, et que tout ami de la vraie méthode scientifique doit repousser de même : c'est une doctrine *a priori*, qui, voulant résoudre en un sens arrêté d'avance les questions d'origine première, et ne le pouvant pas par la méthode expérimentale, abandonne cette méthode et appuie une exagération insensée de l'hétérogénie sur l'athéisme et le matérialisme posés comme hypothèses nécessaires.

Ces hétérogénistes partent de ce principe, audacieusement exprimé ou prudemment sous-entendu, que, la vie ayant commencé sur la terre, *il faut bien*, de toute nécessité, qu'elle y soit née d'elle-même par quelque évolution naturelle de la matière inorganique, et qu'ainsi l'hétérogénie primitive, comme explication de l'origine première de toutes les espèces vivantes et de l'espèce humaine en particulier, est *certaine a priori*, parce qu'elle est *la seule hypothèse possible*. Tel est l'argument triomphant par lequel certains hommes, qui parlent beaucoup de la science expérimentale et de sa méthode prétendent clore la discussion sur l'origine première de toutes les espèces végétales et animales. Mais il faut de deux choses l'une : ou bien cet argument est un non-sens résultant d'une inconcevable distraction, ou bien ceux qui le proposent sous-entendent que la création et l'organisation du monde par la Providence divine sont des hypothèses impossibles, attendu que Dieu n'existe pas et que la matière est le seul être nécessaire et éternel. Au lieu de sous-entendre cet axiome prétendu, il faudrait avoir le courage et la franchise de l'exprimer. Mais alors il deviendrait trop évident que cette démonstration prétendue de l'hétérogénie repose sur la négation de l'existence de Dieu, c'est-à-dire sur une assertion sans preuves et aussi contraire à la raison qu'à la croyance universelle du genre humain. Quand des savants consciencieux cherchent à découvrir expérimentalement si Dieu n'a pas mis dans la matière non vivante des forces capables d'y produire l'organisation et la vie organique, Il ne faut pas rejeter *a priori* leur thèse comme impos-

sible, et il faut encore moins la condamner comme impie; il faut examiner si cette thèse est prouvée par leurs observations et leurs expérimentations, et, si elle l'était, il faudrait l'admettre sans s'en effrayer. Mais quant à ceux qui, voulant prouver l'athéisme par l'hétérogénie, commencent par sous-entendre l'athéisme comme principe de leur démonstration, il faut, avant tout, signaler le vice grossier de leur raisonnement, et l'on a le droit de formuler ensuite un jugement sévère sur un pareil procédé: c'est un devoir de dévoiler ces sophismes, par lesquels on trompe les simples, quelquefois après avoir commencé par se faire illusion à soi-même; car je sais que le fanatisme irréligieux a son aveuglement, et j'aime à croire que les trompeurs ne sont pas tous de mauvaise foi.

V

Nous savons maintenant où est le danger de l'hypothèse de l'hétérogénie, et où il n'est pas. Il ne peut pas être dans les résultats légitimes de la méthode expérimentale, quels que puissent être ces résultats. La démonstration expérimentale de l'hétérogénie pour les mucédinées, les conferves et les animalcules infusoires ne pourrait rien compromettre. J'ajoute que la démonstration contraire ne sauverait pas tout, comme on l'imagine. Qu'on parvienne un jour à prouver, d'une manière pleinement convaincante, que l'hétérogénie n'existe à aucun degré de l'échelle des êtres vivants : je me réjoui-

rai, pour la science, de voir cette question difficile ainsi résolue. Mais la fausseté des doctrines qui nient la création et la Providence, cette fausseté certaine et bien prouvée depuis longtemps, ne le sera pas davantage alors, et ceux qui veulent à tout prix soutenir ces négations les soutiendront alors comme aujourd'hui : ils auront toujours la ressource de dire que, si l'hétérogénie n'existe plus, *il faut* qu'elle ait existé autrefois, et leur paralogisme, absurde aujourd'hui, comme nous venons de le voir, ne le sera pas davantage alors. Ils pourront même se passer de l'hétérogénie, et la variabilité illimitée des espèces, autre hypothèse à leur usage, leur suffira : ils diront que la vie a toujours existé sur la terre, et qu'elle s'y est seulement transformée et perfectionnée d'âge en âge, peut-être avec des alternatives de progrès et de déclin. Mais, dira-t-on, que feront-ils de l'hypothèse de Laplace et de Herschell, modifiée par Ampère, hypothèse d'après laquelle les masses du soleil et des planètes ont existé d'abord à l'état de gaz, puis à l'état de liquide incandescent, avant d'arriver à l'état de corps solides. Ils pourront se tirer d'embarras en rejetant cette hypothèse. Que dis-je? Ils pourront aussi l'accepter, à condition de nous donner des ancêtres gazeux. En effet, un savant historien, naturaliste amateur et poëte avant tout, vient d'émettre une conception hardie, d'après laquelle nous pourrions avoir pour aïeux des animaux qui vivaient dans le feu à l'époque où la terre était encore incandescente [1]. On croit si

[1] Voyez M. Michelet, *la Montagne* (Paris, 1868, in-18), vers la fin.

facilement tant de choses nouvelles, quand on fait profession de rejeter toutes les vieilles croyances ! Cependant j'espère que cette conception fantastique trouvera peu d'adhésions sérieuses. Si donc il venait à être démontré que l'hétérogénie n'existe pas, la nécessité d'admettre la création, nécessité parfaitement démontrée dès longtemps, deviendrait peut-être plus évidente pour certains esprits peu ouverts aux preuves philosophiques, mais convaincus que la vie n'a pas toujours existé sur la terre et frappés de la nécessité d'en expliquer l'origine soit par des causes secondes encore subsistantes, soit par un recours à la cause première. Une réfutation complète de l'hétérogénie, si l'on pouvait la donner, pourrait donc contribuer à ramener dans le chemin de la vérité quelques esprits hésitants et peu accessibles à des démonstrations d'un autre genre.

Mais qu'aujourd'hui, au lieu de se borner à tâcher de prouver par l'expérimentation la fausseté de l'hétérogénie, quelques-uns de ses adversaires, voulant la réfuter *a priori*, croient faire merveille en prétendant montrer qu'elle est inconciliable avec le théisme : c'est là une faute, innocente sans doute par l'intention, mais bien grave en elle-même, puisqu'elle consiste à abriter sans raison une opinion contestable sous un dogme sacré, qu'on expose ainsi aux coups, pour s'y soustraire soi-même. Voilà pourtant ce que font quelques hommes, qui prétendent que leur opinion personnelle, c'est-à-dire la négation de toute génération spontanée, et le premier de tous les dogmes, c'est-à-dire la croyance en Dieu, doivent triompher ensemble ou succomber ensemble.

Je n'admets ni l'une ni l'autre des deux parties de cette alternative faussement prophétique. Nous venons de voir que l'athéisme pourrait survivre à la chute de l'hypothèse de l'hétérogénie. Supposons, au contraire, que cette hypothèse, dans les étroites limites où elle reste soutenable, vienne à triompher. Qu'arriverait-il? Le théisme subsisterait sans atteinte; seulement il devrait se dégager d'une solidarité mal fondée avec la négation absolue de l'hétérogénie. Mais cette solidarité apparente, dans laquelle des défenseurs maladroits ont compromis la doctrine de la Providence, donnerait à cette doctrine l'apparence d'une défaite, sous le prétexte de laquelle les athées chanteraient victoire, et cette fausse apparence pourrait entraîner la chute de certains esprits trop peu fermes et trop peu éclairés dans leurs convictions.

Tel est l'effet malheureux de l'intolérance dogmatique, lorsqu'elle excède les limites légitimes que la raison lui indique et que nous avons rappelées dans l'Introduction de ce volume. L'Essai suivant va nous offrir un autre exemple de ce même danger, contre lequel il importe tant de se tenir en garde.

ESSAI IV

L'AME ET LA VIE DU CORPS

EXAMEN D'UN PROBLÈME DE PSYCHOLOGIE ET DE PHYSIOLOGIE

J'aime toujours à avouer mon but. Voici donc ce que je me propose de montrer dans cet Essai : l'*organicisme* exclusif peut n'être pas matérialiste ; seulement il présente toujours de graves dangers pour la cause du spiritualisme : la philosophie a le droit de l'attaquer; car il n'est en physiologie qu'une hypothèse sans preuves, et cette hypothèse implique la négation de la part légitime de l'*animisme*. Mais l'organicisme aussi a dans la physiologie sa part légitime, qu'on ne peut pas lui ôter, et qu'on ne peut pas lui contester sans compromettre par une exagération déplorable, non-seulement la cause de l'animisme, mais celle du spiritualisme même. L'animisme a raison contre l'organicisme exclusif et contre la doctrine vitaliste des deux âmes dans l'homme ; mais

l'animisme dogmativement exclusif, qui ne veut faire aucune part à l'organicisme, ni à aucune forme du *vitalisme*, pas même à celles pour lesquelles le principe vital distinct de l'âme, étant quelque chose de la matière, ne serait nullement une seconde âme, cet animisme outré compromet tout, et ne peut rien sauver, ni se défendre lui-même. Cela dit, prenons la question de plus haut, pour la voir dans son ensemble avant de la restreindre.

La croyance à un Dieu distinct de la matière et du monde, et à une âme libre, qui dans chaque homme survit au corps, est une croyance indestructible dans la conscience des peuples, même de ceux qui semblent la méconnaître : elle est d'ailleurs associée à la perpétuité et aux progrès de la religion chrétienne. Fondée sur le sens intime et sur la raison, cette croyance est acceptée et confirmée par toute saine philosophie; mais de faux systèmes peuvent l'obscurcir pour un temps. C'est ce qui est arrivé au siècle dernier, et ce dont on nous menace aujourd'hui de nouveau.

Vers le commencement du XIXe siècle, se dégageant avec peine des liens du sensualisme et du matérialisme, le spiritualisme philosophique renaissant crut d'abord qu'il était prudent de se replier sur lui-même et de se renfermer dans la psychologie comme dans une forteresse inexpugnable au centre du domaine de la philosophie. Mais de nos jours, instruit par l'expérience, le spiritualisme a compris que, pour défendre avec succès le centre même de la patrie contre les invasions d'un ennemi implacable et destructeur, il faut aller jusqu'à la

frontière et la dépasser au besoin, non pas au hasard et à l'aventure, mais avec une connaissance suffisante du pays, de ses ressources et de ses dangers.

La question des rapports de l'âme et du corps est une de ces questions mixtes que la philosophie ne peut pas négliger sans renoncer à son domaine propre, et qu'elle ne peut pas traiter sans faire sur le domaine d'une autre science quelques excursions nécessaires. C'est donc à bon droit que cette question inévitable est maintenant à l'ordre du jour pour la philosophie comme pour la physiologie, et il faut espérer qu'en fin de compte, pour peu que le débat soit bien conduit, les deux sciences en profiteront par la mise en commun des observations psychologiques et des observations physiologiques, et par les inductions légitimes qui devront résulter de la comparaison de ces deux ordres d'observations, ordres parfaitement distincts par la nature des faits observés, mais étroitement liés entre eux par la concomitance naturelle et régulière de ces deux ordres de faits si différents.

Dans ce problème, extrêmement complexe, il restera toujours nécessairement quelque chose d'inconnu et de mystérieux : à côté des vérités acquises, il y aura toujours nécessairement, sur certains points, des opinions non démontrées; il y aura toujours des hypothèses, qui seront légitimes aussi, pourvu qu'elles soient probables dans l'état présent de la science et qu'elles soient utiles à ses progrès futurs, mais qui seront illégitimes et nuisibles si, par une fausse apparence de probabilité, elles apportent la confusion au lieu de l'ordre et de la lu-

mière, et surtout si elles entravent le progrès des recherches, en se posant faussement comme des vérités démontrées et désormais incontestables.

Parmi les questions qui concernent les rapports de l'âme humaine et du corps humain, l'une des premières qui se présentent, mais l'une des dernières qu'on puisse résoudre avec précision et certitude, est celle-ci : quel est le principe ou quels sont les principes de la vie organique dans l'homme, dans l'animal et dans la plante ? Depuis quelques années, la lutte est vive autour de cette question ; vive entre les matérialistes et les spiritualistes, elle l'est aussi, et trop peut-être, entre la plupart des spiritualistes et l'*organicisme*, qui n'est ni nécessairement ni toujours complice du matérialisme, comme on l'accuse de l'être, et qui compte des spiritualistes au nombre de ses partisans. Parmi les spiritualistes, outre ces *organicistes spiritualistes*, il y a deux partis principaux, entre lesquels la lutte est vive : celui des *animistes* et celui des *vitalistes* ; enfin, le parti des vitalistes se divise en plusieurs partis profondément distincts, dans quelques-uns desquels le matérialisme a quelquefois trouvé place, quoique, en général, le spiritualisme y domine. Dans chacun de ces camps du spiritualisme ainsi divisé sur la question du principe de la vie organique, il y a des philosophes et des physiologistes ; car le temps n'est plus où le matérialisme régnait seul dans la physiologie. Certains physiologistes, partisans de l'organicisme, se sont aperçus que, pour lutter contre l'animisme et le vitalisme, ils n'ont pas besoin de l'hypothèse matérialiste. Mais, parmi les philosophes spiritualistes qui prennent

part au débat, la majorité est pour l'animisme plus ou moins tempéré ou exclusif, tandis que la majorité des physiologistes spiritualistes est pour une des formes du vitalisme ou pour l'organicisme. Trop souvent chacun de ces trois partis principaux, entre lesquels le spiritualisme se divise, déclare que sa doctrine est démontrée, qu'elle est la seule vraie, la seule scientifique, la seule conséquente avec elle-même, la seule vraiment conciliable avec le spiritualisme. De chaque côté, si je ne me trompe, on se fait illusion, et l'on est fort dans l'attaque, mais faible dans la défense. De là vient que le public spiritualiste est tenté d'incliner tour à tour vers chaque parti, et que celui qui dans le moment semble avoir raison est presque toujours celui qu'on vient d'entendre le dernier et qui vient de montrer les côtés faibles de ses adversaires.

Je fais partie de ce public qui voudrait voir plus clair dans ce débat, et qui pourrait, à la fin, être tenté de penser et de dire que les trois partis ont raison dans leurs attaques les uns contre les autres, mais qu'ils ont tort tous les trois dans leur défense. Jetant un regard inquiet du côté du matérialisme menaçant, ce public spiritualiste, tenté de considérer l'animisme, le vitalisme et l'organicisme comme des questions secondaires grossies par l'esprit de système, voudrait qu'on songeât à s'entendre et à se faire des concessions mutuelles, concessions que l'entêtement repousse, mais que la vérité demande peut-être, et qui, si elles sont possibles, sont nécessaires. Il désirerait, en particulier, que les animistes et certains vitalistes voulussent bien examiner avec plus

de calme si l'organicisme, en lui-même et séparé du matérialisme, est aussi complétement faux et dangereux qu'ils le prétendent avec un accord qui n'existe entre eux que sur ce seul point.

Peut-être y aurait-il quelques services à rendre, pour un philosophe qui serait spiritualiste par conviction raisonnée, sans être animiste à outrance, et qui aimerait la physiologie, sans avoir aucun parti pris pour aucune forme du vitalisme ou pour l'organicisme. Placé ainsi dans des conditions satisfaisantes d'impartialité, peut-être pourrait-il trouver quelques réflexions utiles et pacifiques à présenter aux parties belligérantes et aux spectateurs du combat. En effet, il me semble que ce philosophe serait en position d'examiner, d'abord si les questions sont bien posées et les termes bien définis; ensuite quelle est la portée des preuves alléguées, et si les conclusions ne vont pas plus loin que les preuves; enfin si chacun ne voit pas trop en noir les conséquences des hypothèses adverses, et trop en beau les conséquences de celle qu'il soutient.

Tel est l'objet des simples remarques qu'on va lire. L'animisme et le vitalisme y seront considérés comme les deux parties principales mises en cause; l'organisme y sera un *tiers intervenant*, auquel peut-être il faudra faire sa part. Les lecteurs seront juges. Mon rôle sera celui de rapporteur fidèle, si je puis, et même de conciliateur.

Il faut éviter de blesser, quand on veut concilier. C'est pourquoi je ne nommerai personne, et je laisserai à chacun le soin de reconnaître, dans les doctrines criti-

quées, ce qui pourra lui appartenir. Mais je dois dire que j'ai lu sur ces graves questions beaucoup de livres en sens contraires : ceux que tout philosophe a lus, et d'autres que l'on connaît peu, des livres de petite ou de moyenne taille, qui provoquent l'attention et dont quelques-uns la méritent bien par la valeur du fond et de la forme, et d'énormes volumes dont la lecture est moins attrayante. Dans tous, j'ai trouvé plus ou moins à m'instruire; mais je n'ai pu donner à aucun une complète adhésion.

Je ne viens pas ici discuter contre des hommes, mais examiner des doctrines, celles qui ont été réellement émises et celles qui pourraient l'être, les conséquences qu'on a tirées de chaque hypothèse et celles qu'on en pourrait tirer, les tendances dont on a conscience et celles qu'on subit sans s'en apercevoir. En un mot, je vais essayer de prévenir ou de faire disparaître quelques malentendus, de contrôler quelques prétentions exagérées, et de signaler quelques écueils. Je ne me sens pas capable de faire plus dans cette question difficile; mais c'est bien déjà quelque chose, et c'est même beaucoup à mes yeux, si j'y puis réussir : de plus habiles que moi feront le reste.

I

Définition des termes et position de la question.

Il faut savoir d'abord quels sont les objets dont on parle, et, avant de se demander ce que sont les corps

vivants, il est bon de savoir un peu ce que sont les corps en général.

Je crois qu'il n'y a plus guère de philosophes qui doutent de l'existence des corps, comme Berkley, ou qui jugent nécessaire de prendre un long détour pour la prouver, comme Descartes. Les plus grands admirateurs de Descartes et de Malebranche ne sont plus tentés de substituer, comme ce dernier, dans l'ordre des causes secondes, l'hypothèse chimérique des causes occasionnelles à la réalité des causes secondes efficientes ; ils ne croient plus, avec Descartes, que l'essence des corps consiste exclusivement dans l'étendue, et l'essence de l'âme exclusivement dans la pensée, et que la matière, être purement passif, et l'âme, être contemplatif et sensible, soient dénuées de toute force motrice. On reconnaît généralement maintenant que les corps meuvent par impulsion, par attraction et par répulsion, que l'âme meut par volonté et par instinct, et que de part et d'autre cette action de mouvoir suppose une force motrice propre aux substances créées, qui meuvent parce que Dieu les a faites aptes à mouvoir.

Mais je crains que les imitateurs actuels du monadisme dynamique de Leibniz ou de celui de Boscovich ne s'inquiètent pas assez de savoir où peut se trouver la raison de l'étendue réelle, raison qui n'est pour eux ni dans l'espace, auquel ils refusent à bon droit la réalité concrète, ni dans les parties dernières des corps, auxquelles ils n'accordent que la force sans étendue. Pourtant, en général, ils reconnaissent aujourd'hui que l'étendue est un attribut essentiel des corps. Je dis : *en*

général; car, parmi les philosophes *monadistes* de notre époque en France, peut-être trouverait-on tel leibnizien résolu, qui, serré de trop près, avouerait, comme le maître, qu'*à proprement parler, la substance étendue n'existe pas*, et qui se résoudrait ainsi à faire de l'étendue un mode sans substance, ou bien une simple condition *subjective* de notre notion imparfaite des corps. En effet, on trouverait peut-être encore en France tel kantiste obstiné, suivant qui l'étendue et le mouvement n'auraient aucune réalité *objective*, et seulement notre esprit éprouverait l'inexplicable besoin de les concevoir comme conditions *subjectives* de la perception externe, tandis qu'il n'existerait au monde que des forces simples, entre lesquelles, l'espace n'étant qu'une conception de notre esprit, toute relation de lieu et par conséquent de mouvement serait impossible. Est-il besoin de dire que, dans cette étrange hypothèse de la *philosophie* dite *critique*, hypothèse qui excitait la juste indignation du grand physicien philosophe A. M. Ampère, la mécanique, l'astronomie, la physique, etc., seraient des jeux d'esprit, indignes du nom de sciences? Ajoutons que, même au point de vue *subjectif* où se place cet idéalisme sceptique, il y aurait une étrange *antinomie logique*, ou, pour mieux dire, une *contradiction très-peu logique*, dans la conception de ces forces simples et motrices, considérées par certains disciples de Leibniz ou de Kant comme constituant seules pour nous l'apparence des corps étendus. En effet, dans la nature inorganique, nous n'avons aucun motif d'attribuer la pensée à ces forces, qui ne nous en donnent aucun signe. Serait-il

donc indiscret de demander quelle notion acceptable nous pourrions nous faire de ces forces sans étendue et sans pensée ? et surtout comment nous pourrions les considérer comme motrices, si, l'étendue n'existant réellement dans aucune substance, et l'espace n'étant qu'une conception de notre esprit sans objet externe, il n'y avait au monde ni possibilité de mouvement, ni quoi que ce fût à mouvoir ? Si ces forces supposées ne sont ni étendues ni motrices, que sont-elles ? A quoi servent-elles ? Quel besoin avons-nous de les imaginer au lieu des corps que nous voyons et que nous touchons, et dont les propriétés essentielles et la réalité sont vainement niées par l'idéalisme ? Le seul monadisme qui ait encore quelques chances de vie, et qu'il soit utile de discuter, est celui qui, admettant d'une part la réalité *objective* de l'étendue des corps, qu'il considère cependant comme composés de monades sans étendue, d'autre part la localisation réelle et le mouvement de ces monades, prétend être et peut paraître conciliable avec les sciences physiques.

Nous aurons à voir plus tard si cette conciliation est possible, et si des forces simples sans étendue peuvent à elles seules constituer des corps étendus. Disons dès maintenant que l'atomisme spiritualiste, celui qui, outre l'existence des atomes étendus, reconnaît l'existence des âmes en tant que substances simples, nous paraît très-préférable au monadisme, même à ce monadisme mitigé, qui, tout en considérant les corps comme composés exclusivement de monades, veut bien admettre que ces monades, localisées en très-grand nombre dans

un très-petit espace et, par conséquent, à de très-petites distances les unes des autres, constituent des substances réellement étendues. Sans entrer encore dans le débat entre ces deux doctrines, nous pouvons donner quelques définitions, qui n'en préjugent pas la solution, et qui sont nécessaires pour éclairer la question posée entre l'animisme, le vitalisme et l'organicisme exclusifs.

Laissant de côté pour le moment la question de la *matière première* indéterminée et de la *forme substantielle* des scolastiques, pour ne m'occuper que de la *matière seconde*, qu'ils appellent *matière informée*, j'appelle *matière* en général l'ensemble réel des éléments de tous les corps qui existent dans l'univers, et j'appelle *matière de tel corps* en particulier l'ensemble de tous les éléments dont ce corps se compose en un moment donné, soit que chacun des éléments donnés doive être supposé étendu ou non, c'est-à-dire atome ou monade. Un certain corps, avec ses propriétés caractéristiques, est une *matière* dans un état spécial, qui constitue pour cette matière certaines qualités distinctives. Tandis que les corps organiques ou inorganiques changent et se dissolvent pour former d'autres corps, la matière dont nous parlons, la matière réelle de ces corps, c'est-à-dire leur matière seconde, et non pas seulement la matière première des scolastiques, subsiste : nier cela, c'est nier toute la physique et toute la chimie modernes, qui se fondent sur l'observation, sur l'expérimentation et sur l'induction aidée des principes nécessaires.

Il est donc évident que partout où il y a *corps*, il y a *matière*, et réciproquement. Une monade prise à part ne

serait donc pas *matière;* car elle est supposée sans étendue, et, par conséquent, tant qu'elle serait seule, elle ne constituerait pas un corps, même infiniment petit. Pour qu'il y eût matière, il faudrait, dans l'hypothèse du monadisme, que plusieurs de ces monades sans étendue eussent entre elles des rapports mutuels de position et d'action motrice et résistante, de manière à constituer déjà par leur réunion un élément étendu et corporel. Au contraire, dans l'hypothèse de l'atomisme, un seul atome est déjà matière, et appartient par son étendue continue à la nature corporelle.

Cela posé, j'appelle *matérialiste* toute doctrine qui prétend qu'une pensée peut avoir pour sujet une portion de matière. Ainsi, l'on est matérialiste, quand on prétend qu'un atome ou une collection d'atomes peuvent penser. Il y a donc un atomisme matérialiste : c'est celui de Démocrite, d'Épicure et de Lucrèce. Mais on est matérialiste aussi, quand on admet qu'une pensée peut avoir pour sujet une collection de monades constituant un corps. Parmi les matérialistes de notre temps, il y en a qui prétendent que les derniers éléments de la matière sont des points mathématiques sans étendue, doués de force attractive et répulsive, et qu'une certaine combinaison de ces monades dans un organisme vivant constitue un cerveau pensant. Il y a donc un monadisme matérialiste, et les conséquences de ce monadisme sont identiques à celles de l'atomisme matérialiste; car ces deux hypothèses aboutissent également à admettre la dissolution de l'être pensant, la formation de cet être par agglomération de parties non pensantes, et l'exi-

stence de la matière comme antérieure à celle de tout être intelligent. En un mot, avec l'hypothèse des monades comme avec l'hypothèse des atomes, il y a un matérialisme qui conduit à nier absolument l'immortalité de l'âme humaine, la Providence divine et l'existence même de Dieu.

Au contraire, une doctrine qui maintient que l'étendue, propriété non pas unique, mais essentielle des corps, suppose des éléments étendus, et qu'entre les éléments les plus petits des corps le mouvement suppose des vides ; une doctrine qui en même temps admet que l'activité intelligente et libre ne peut pas appartenir à un corps et suppose une substance essentiellement indivisible et simple ; une doctrine qui établit ainsi une distinction profonde entre l'âme et le corps, mais en leur laissant un attribut commun, la force motrice externe, par laquelle s'expliquent les rapports mutuels de ces deux substances si différentes ; cette doctrine constitue un atomisme qui n'est nullement matérialiste, et elle ne donne au matérialisme aucun avantage, puisqu'elle distingue profondément l'esprit et la matière, que le matérialisme confond. Tel est l'atomisme spiritualiste de Platon, de Galilée, de Gassendi, de Newton, d'Ampère, de Cauchy, du P. Secchi et d'autres savants, contre lesquels l'accusation de matérialisme serait absurde. Je laisse aux partisans du monadisme spiritualiste, de celui qui attribue la pensée à une monade et non à une collection de monades formant un corps, le soin d'examiner s'il sauvegarde aussi sûrement la distinction nécessaire de l'esprit et de la matière. Certains spiritualistes, outrés et intolé-

rants, ont donc tort de dire que, pour le spiritualisme, en dehors du monadisme universel il n'y a pas de salut, et qu'avec ce monadisme le spiritualisme est nécessairement sauvé. Ils devraient plutôt se rappeler que les extrêmes se touchent : le monadisme matérialiste est là tout près d'eux, face à face avec eux, et ils ne le voient pas, parce qu'ils sont tout occupés de leur idée fixe.

J'appelle *spiritualiste* toute doctrine qui admet que la pensée ne peut avoir pour sujet qu'une *substance simple* dans le sens philosophique du mot, c'est-à-dire un être individuel, existant en lui-même et dans lequel on ne peut pas distinguer de parties, même de parties physiquement inséparables. Par conséquent, suivant toute doctrine spiritualiste, la pensée ne peut avoir pour sujet ni un atome étendu, ni une collection d'atomes, ni une collection de monades non étendues. Chaque monade peut être une âme pensante, de même qu'elle peut n'être qu'une substance douée seulement de force motrice ; mais une collection de monades ne peut pas être une âme pensante : elle ne pourrait être qu'une collection d'âmes pensantes, dont chacune aurait ses facultés propres et ses pensées distinctes de celles des autres monades.

J'appelle *organicisme* la doctrine suivant laquelle les phénomèmes spéciaux des corps vivants s'expliquent par l'organisation de ces corps, organisation qui, bien que soumise elle-même aux forces physiques et chimiques et à leurs lois invariables, modifie naturellement, par son mécanisme inscrutable pour nous, les effets observables de ces forces. Ainsi le *mécanicisme*, qui

explique les phénomènes vitaux surtout par les lois du mouvement des corps pondérables ; le *dynamisme physico-chimique*, qui les explique surtout par les agents impondérables de la matière, et l'*histologisme*, ou organicisme proprement dit, qui les explique surtout par les propriétés spéciales des tissus vivants, sont pour nous des variétés de l'organicisme tel que nous l'entendons. L'*organicisme*, ainsi défini, est *matérialiste*, quand il comprend parmi les phénomènes spéciaux des corps vivants les sensations, les pensées et les volitions de l'âme, phénomènes dont l'âme a conscience et dont le corps n'est pas le *sujet*, mais seulement l'*organe*, c'est-à-dire l'instrument. L'organicisme, dans cette acception générale et dans chacune de ses variétés, est spiritualiste, quand il attribue à l'âme ces trois classes de phénomènes psychologiques et la force motrice que l'âme a conscience d'exercer sur le corps auquel elle est unie.

J'appelle *animisme* la doctrine d'après laquelle l'âme pensante accomplit dans le corps humain vivant, depuis le premier instant de l'existence *embryonnaire* de ce corps jusqu'à la mort, non-seulement tout ce qu'elle a conscience d'y produire, mais, de plus, toute la partie *vitale* des phénomènes qu'il présente, c'est-à-dire tout ce qui ne s'explique pas par les effets ordinaires et connus des lois de la physique et de la chimie. Tel est l'animisme complet, qui compte aujourd'hui parmi les philosophes spiritualistes de zélés partisans. Seulement il faut dire qu'en général, de nos jours, se séparant de la doctrine de Stahl, l'animisme reconnaît que ni dans l'embryon, ni dans l'enfant, ni dans l'homme adulte,

cette action vitale de l'âme n'est accompagnée d'intention et de conscience, ni placée sous l'empire de la volonté.

J'appelle *vitalisme* une doctrine dont voici les caractères essentiels : d'une part, le vitalisme admet, avec les partisans les plus absolus et les plus exclusifs de l'organicisme spiritualiste, que l'âme pensante n'exerce sur le corps, qui lui sert d'instrument, aucune action autre que celles dont elle a conscience et souvenir; d'autre part, il soutient, avec l'animisme, que, dans toute la portion purement vitale des phénomènes que le corps humain présente et dont l'âme ne se sent pas cause, il n'y a rien qui puisse s'expliquer par l'organisation et par ses effets physiques et chimiques; mais il prétend, contre l'animisme et l'organicisme, que la vie organique doit s'expliquer par un principe spécial, qui n'est ni l'organisation, ni une activité inconsciente de notre âme. Quelle est la nature de ce principe spécial? Sur cette question les vitalistes se divisent. Quelques-uns évitent de se prononcer; d'autres se prononcent en trois sens différents : 1° suivant quelques-uns, le principe vital consiste en une substance simple, mais autre que l'âme qui constitue le *moi*; 2° suivant d'autres, il consiste en une substance matérielle, mais impondérable et bien distincte de la matière pondérable des organes; 3° enfin, suivant d'autres, le principe vital consiste en un pouvoir spécial, qui, pendant la vie, appartient à cette matière pondérable et la constitue vivante. Ne considérant pas le principe vital comme une substance, la dernière de ces trois formes du vitalisme est plus éloignée des deux

autres qu'elle ne l'est de l'organicisme lui-même. Pourtant elle se sépare de l'organicisme en ce qu'elle affirme que le principe vital, au lieu d'être un résultat complexe des forces mécaniques, physiques et chimiques qui agissent dans l'organisme vivant, est une force très-différente, surajoutée aux autres forces qui agissent dans ce même organisme[1]. Quant à la seconde forme du vitalisme, elle peut s'adjoindre à l'organicisme sans le contredire. Mais entre la première forme du vitalisme et l'organicisme, l'opposition est aussi complète qu'entre celui-ci et l'animisme pur.

Il est évident qu'en vertu des lois mêmes des forces physiques et chimiques, certaines modifications peuvent et doivent se produire dans les effets ordinaires de ces forces par suite de l'organisation des corps vivants, tant que cette organisation subsiste dans son intégrité : parmi ces modifications, beaucoup d'animistes et de vitalistes s'accordent à reconnaître l'existence de celles qu'ils croient pouvoir expliquer; mais en même temps ils s'accordent à déclarer que, puisqu'elles peuvent s'expliquer par les lois ordinaires, elles doivent être retranchées de la classe des phénomènes vitaux, et, réservant le nom de *phénomènes vitaux* aux phénomènes inexpliqués, ils s'accordent à déclarer *a priori* la nécessité d'un principe spécial comme agent de ces phénomènes. Mais, sur la question de savoir quel est ce principe, et sur le

[1] Cette dernière forme du vitalisme et l'organicisme sont réunis sous le nom de *dynanisme*, et sont opposés sous ce nom au *vitalisme* proprement dit et à l'*animisme*, par M. Laugel, *les Problèmes de la vie*, chap. 2-4 (Paris, 1866, in-18).

rôle de l'âme dans la vie du corps, l'animisme et le vitalisme diffèrent complétement l'un de l'autre. En dehors de ce dont nous avons conscience et souvenir, *tout* ou *rien*, voilà ce qu'on attribue à l'âme pensante dans les fonctions purement vitales du corps humain, suivant qu'on est animiste ou vitaliste dans le sens absolu que nous avons attaché à ces deux expressions, et ce sens convient à la plupart des animistes et des vitalistes de notre époque; car aujourd'hui l'on sait rarement être animiste ou vitaliste à demi.

Nous venons de résumer les doctrines qui sont en présence. Il faut maintenant examiner comment la question doit être posée entre ces doctrines. Y a-t-il des raisons décisives de croire que l'âme pensante, par une action dépourvue de conscience, fasse *tout* dans les phénomènes inexpliqués dont nous venons de parler? Y a-t-il des raisons décisives de croire qu'elle n'y fasse *rien* que ce dont elle a conscience et souvenir? Y a-t-il des raisons décisives de penser qu'une organisation merveilleuse, dont les détails infiniment petits nous échappent, n'y puisse faire que ce qu'il nous paraît possible d'expliquer dès maintenant par la physique et la chimie? Ce n'est pas ainsi qu'on a coutume de poser la question entre l'animisme, le vitalisme et l'organicisme : je le sais; mais je dis que c'est ainsi qu'il faut la poser, quand on veut arriver à une solution sérieuse, et j'espère qu'en cela tout critique impartial sera de mon avis.

En vain, pour écarter entièrement l'organicisme par leur définition même des phénomènes vitaux, les animistes et les vitalistes réunis supposent que ces phéno-

mènes ne résultent pas de l'organisation. Il leur resterait à montrer que tels sont tous les phénomènes qu'ils attribuent à l'âme ou bien à un principe vital distinct de l'âme. Ce serait en vain qu'ils croiraient atteindre ce but en prouvant que, dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut pas expliquer ces phénomènes par l'organisation : il serait vraiment absurde de supposer que rien de ce qui n'est pas expliqué dès maintenant par le jeu de certaines forces très-imparfaitement connues, dans un organisme très-peu connu lui-même, ne pourra jamais être expliqué par la science humaine, et ne pourrait pas même l'être par une connaissance parfaite de ces mêmes forces et de ce même organisme.

De même, en vain, pour conclure que l'âme ne fait rien dans le corps sans conscience et souvenir, les vitalistes et les organicistes coalisés prouveront qu'une partie de ce que les animistes attribuent à l'âme peut et doit s'expliquer sans elle. De quel droit leurs conclusions vont-elles plus loin que leurs preuves ? En vain exalteront-ils ensuite les avantages, les uns du vitalisme, les autres de l'organicisme. En vain chacune de ces deux doctrines, protestant de sa ferme adhésion au spiritualisme, dira-t-elle que, si elle fait à la nature inconsciente une large part, c'est pour préserver intact le pur domaine de la pensée et de la conscience, et reprocheront-elles à l'animisme de compromettre l'âme raisonnable dans une action vitale aussi aveugle que celle de la matière. La question n'est pas de savoir si le vitalisme ou l'organicisme sont des doctrines plus ou moins avantageuses, mais si ces doctrines sont vraies : or, si

elles ne sont pas prouvées, on ne peut pas être sûr qu'elles soient vraies. Si elles ne le sont pas, il doit y avoir quelque autre doctrine moins absolue, qui, plus rapprochée de la vérité, offrira les mêmes avantages, sans certains inconvénients sur lesquels, comme nous le verrons, on se fait illusion.

De même, en vain, pour démontrer que l'âme fait tout dans les phénomènes de la vie organique, les animistes emploieront des preuves d'observation qui établissent seulement qu'elle y fait quelque chose sans conscience. En vain, pour suppléer à la disproportion évidente entre cette preuve et la conclusion qu'ils en tirent, exalteront-ils les avantages que l'animisme présente, suivant eux, pour ruiner le matérialisme. L'animisme, tel que nous l'avons défini et tel qu'il est enseigné réellement dans certains livres, se targue faussement de ces avantages, s'ils ne reposent que sur une hypothèse non démontrable, et surtout si, pour se donner une apparence de démonstration, cette hypothèse, à laquelle l'observation ne fournit pas des éléments suffisants, est réduite à recourir à des arguments *a priori* que le matérialisme ou le panthéisme peuvent retourner contre elle. On rencontre souvent des dangers de ce genre, quand on veut prouver à tout prix ce qui ne peut pas l'être, et quand on considère à tort une hypothèse sans fondements solides comme l'appui nécessaire des vérités les plus essentielles : à défaut de bonnes raisons, on en donne de mauvaises, qui compromettent la bonne cause en faveur de laquelle on prétend les employer. C'est ainsi que certaines hypothèses, qui, données comme plus ou

moins probables, seraient inoffensives ou même utiles, deviennent dangereuses par les arguments dont on est réduit à se servir, quand on veut les démontrer tout de suite à tout prix. Nous verrons tout à l'heure si le vitalisme et l'animisme, tels qu'on les professe souvent aujourd'hui, sont plus exempts de ce danger que l'organicisme spiritualiste exclusif.

Quant à l'organicisme matérialiste, qui, en supprimant l'âme, supprime nécessairement les rapports de l'âme et du corps, nous n'avons point à nous en occuper ici. Nous nous adressons aux hommes qui admettent l'existence de ces rapports. Pour les hommes qui les nient, la question que nous examinons n'existe pas. Mais ils ont contre eux, comme nous l'avons montré dans le IIe Essai, les solides raisons qui réfutent le matérialisme en dévoilant la fausseté de ses principes et de sa méthode et l'absurdité de ses conséquences. Examinons de même les doctrines sur l'âme, sur le principe vital et sur leurs rapports.

II

Examen des principes et de la méthode.

Voyons d'abord sur quels principes repose une doctrine commune au vitalisme et à l'animisme, doctrine importante, qui unit ces deux hypothèses dans une guerre à outrance contre l'organicisme spiritualiste aussi bien que contre l'organicisme matérialiste, et qui fait que

quelques auteurs ont cru pouvoir étendre le nom de *vitalisme* à toutes deux et considérer l'animisme comme une variété du vitalisme. Cette doctrine consiste à dire que la vie purement organique, la vie du corps dans l'homme, dans l'animal et dans la plante, ne peut pas s'expliquer, même en partie seulement, par l'organisation, et que tout l'ensemble des manifestations de cette vie suppose nécessairement une cause spéciale, un principe vital, résidant soit dans l'âme, soit ailleurs, et cause unique de tous les phénomènes de la vie organique. En d'autres termes, suivant les vitalistes purs comme suivant les animistes purs, aucune partie des phénomènes réellement propres à la vie du corps ne peut être produite par les lois de la physique et de la chimie appliquées à la structure spéciale des corps organisés et vivants. A coup sûr, cette proposition n'est ni évidente par elle-même, ni démontrée ou démontrable *a priori*. Il s'agit donc de savoir si elle est démontrée ou démcntrable *a posteriori*, c'est-à-dire par la méthode d'observation et d'induction. De quelles observations, de quelles inductions serait-elle la conséquence légitime? Nous avons le droit de le demander à ceux qui la mettent en avant d'une manière si absolue et si tranchante. Nient-ils les phénomèmes physiques et chimiques des corps vivants? Ceux qui les nieraient commettraient une erreur trop évidente pour avoir besoin d'être réfutée dans l'état présent de la physiologie. S'ils ne nient pas ces phénomènes, ils devraient d'abord établir une ligne de démarcation précise entre eux et les phénomènes propres à la vie, et il tomberait à leur charge

de prouver que cette ligne ne peut pas se déplacer par le progrès des connaissances physiologiques. L'histoire de ces connaissances est contraire à cette preuve impossible; car cette histoire nous montre que dans le passé, et même depuis peu de temps, des parties notables des phénomènes appelés *vitaux* ont passé dans le domaine de la physique et de la chimie. Diront-ils que ces parties n'étaient pas réellement vitales? Qui nous prouve que bientôt ils ne seront pas forcés d'en dire autant de beaucoup de phénomènes qu'ils maintiennent aujourd'hui comme vitaux, et qui cesseront peut-être bientôt à leur tour de l'être pour eux, parce qu'ils cesseront d'être inexpliqués? Qui nous prouve que les limites des phénomènes appelés *vitaux* par ces vitalistes et par ces animistes ne pourront pas se rétrécir ainsi indéfiniment? Diront-ils que ce domaine propre de la force vitale ne deviendra jamais nul? J'en suis convaincu comme eux; mais il tombe à leur charge de prouver que ce domaine, qui décroît à mesure que la science grandit, n'a pas pour unique sauvegarde cette part d'ignorance que la science humaine ne pourra jamais détruire entièrement. Ce domaine a-t-il une autre sauvegarde dans la réalité même? Je le crois; mais les preuves qu'ils en donnent me paraissent d'autant plus insuffisantes, qu'ils veulent prouver trop et usurper au profit de leur principe vital ce qui peut appartenir à l'organisation.

Pour s'arrêter sur un terrain solide, les défenseurs de la proposition trop absolue que nous révoquons en doute devraient définir les phénomènes vitaux par un caractère positif, certain, invariable, et prouver que non-seulement

aucun phénomène présentant ce caractère n'est maintenant et ne sera jamais expliqué même partiellement par la physique et la chimie, mais qu'aucun ne pourrait l'être ainsi, même par une science parfaite et par conséquent infiniment supérieure à tous les moyens de connaître dont l'homme pourra jamais disposer.

Dira-t-on que les causes physiques et chimiques agissent concurremment avec le principe vital, mais que ce qui appartient essentiellement à ce principe, c'est la direction et la coordination des phénomènes vers un but final, qui est la conservation de la forme spécifique? Il est évident, en effet, malgré toutes les négations des matérialistes athées, que cette merveilleuse convergence de moyens vers un but unique suppose un principe intelligent. Mais, pour les théistes spiritualistes, la question est de savoir, comme nous l'expliquerons bientôt, si ce principe intelligent, au lieu d'être la cause seconde spéciale qu'on suppose, n'est pas la cause première de toute organisation et de toute vie, c'est-à-dire le Créateur, qui est la cause première de l'ordre dans les mouvements de la matière inorganique comme dans ceux de la matière organisée et vivante, et s'il ne réalise pas par les mêmes lois de la physique et de la chimie ces deux grandes classes de phénomènes, qui ont toutes deux leur finalité. La désignation générale du but final de la vie ne donne pas la distinction demandée entre ce qui est vital et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire entre ce qui exige, dit-on, un principe spécial et ce qui peut s'expliquer par les forces physiques et chimiques. Il faudrait donc analyser les phénomènes complexes dans lesquels le rôle

du principe vital peut se mêler à celui de ces forces, et isoler les phénomènes plus simples que l'on veut considérer comme produits par ce principe à l'exclusion de tout autre. Mais le peut-on? C'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner.

Dira-t-on que, la vie consistant essentiellement dans une activité spontanée et immanente, les phénomènes vitaux, dont les causes sont essentiellement en dehors et au-dessus du domaine de la physique et de la chimie, sont tous les phénomènes produits par un principe intérieur d'activité spontanée et immanente dans les êtres vivants? L'on suppose donc que, non-seulement dans l'homme et dans les animaux supérieurs, mais dans les animaux les plus infimes et dans les plantes, toutes les manifestations de cette activité spontanée et immanente ont pour cause unique ce principe intérieur qu'on appelle *vital*. Or cette définition des phénomènes vitaux comprend non-seulement les phénomènes d'intelligence, de sensibilité physique et morale, de volonté et de mouvement volontaire, dont nous avons conscience, mais, de plus, une multitude de phénomènes organiques que l'âme humaine n'a nullement conscience de produire. Si l'on veut que la définition comprenne *en entier tous* ces phénomènes organiques, il faudra donc prétendre que dans aucun d'eux il n'y a rien qui puisse s'expliquer par l'organisation et par l'application spéciale que les forces physiques et chimiques y reçoivent. Il est possible que la scolastique péripatéticienne s'arrange de cette assertion absolue *a priori;* mais la physiologie fondée sur la méthode d'observation et d'expérimentation a de

trop bonnes raisons de rejeter cette négation du rôle considérable et incontestable des forces physiques et chimiques dans les fonctions organiques des corps vivants. Si, au contraire, on veut que cette définition des phénomènes vitaux ne comprenne pas *tous* les phénomènes de ces fonctions organiques, lesquels comprendra-t-elle? Si on veut qu'elle les comprenne *tous*, mais non chacun d'eux *en entier*, quelle portion de chacun d'eux comprendra-t-elle? En d'autres termes, dans les phénomènes des fonctions organiques, quelle partie considérera-t-on comme produite uniquement par un principe spécial d'activité spontanée et immanente, et à quel caractère reconnaîtra-t-on cette partie, pour laquelle on veut réserver le nom de *vitale?* La question reste posée comme elle l'était, et la définition donnée des phénomènes vitaux n'a pas fourni du tout la réponse demandée.

Dira-t-on que dans les corps vivants le caractère positif des phénomènes vraiment et essentiellement vitaux consiste dans la persistance de la forme spécifique et dans le renouvellement continu de la matière? Alors c'en serait fait de la proposition trop absolue qu'on prétend établir; car l'observation montre que cette persistance et ce renouvellement, si merveilleux dans les corps vivants, se rencontrent aussi, à un degré bien moindre, il est vrai, dans des corps non vivants, par exemple dans des fossiles, où il y a conservation de la forme, mais départ lent de la matière, avec remplacement, non pas seulement superficiel, mais intime, de molécules par d'autres molécules. Or la différence de degré ne suffit

pas pour autoriser à conclure que le *moins* est seul possible et que le *plus* ne l'est dans aucune condition ; car ce que les forces physiques et chimiques peuvent faire dans une matière morte, par exemple dans des ossements fossiles, pourquoi ces mêmes forces ne pourraient-elles pas le faire d'une manière beaucoup plus rapide et plus parfaite dans une matière organisée avec une perfection qui dépasse tout ce que nous pouvons connaître et même tout ce que nous pouvons imaginer? Théoriquement l'impossibilité de cette supposition est indémontrable, et les progrès de la science donnent à cette supposition une probabilité croissante, en nous laissant entrevoir les mystères de la constitution des parties imperceptibles de la matière.

En effet, la mécanique moléculaire, cette science née d'hier et bien peu avancée encore, semble indiquer déjà, d'une part, que chaque molécule, même de la matière inorganique, est très-loin d'être un assemblage informe de parties irrégulières ; d'autre part, que dans le monde des infiniment petits et aux très-petites distances les lois générales produisent des effets très-différents de ceux que nous pouvons observer directement dans les corps d'une grandeur appréciable et notablement distants les uns des autres. Par exemple, on entrevoit que dans la formule exacte et complète des lois de l'attraction universelle, il y a un terme qui, insensible dans les grandes distances, prend au contraire dans les très-petites distances une prépondérance énorme, mais contre-balancée par la force expansive des ondulations calorifiques de l'éther. Or, ces ondulations agissent non-seulement entre

les molécules pour produire la dilatation, mais aussi entre les atomes chimiquement différents d'une même molécule composée, comme le prouvent les effets chimiques de la chaleur. Il y a donc dans chaque molécule pondérable beaucoup de très-petits vides, et probablement beaucoup plus de vide que de plein : dans tous ces vides très-petits qui séparent les atomes de matière pondérable, certains atomes bien plus petits encore pénètrent et ondulent de diverses manières : ce sont les atomes de l'éther, fluide incoërcible et par conséquent impondérable, bien que pesant peut-être.

Sauf des différences légères et quelques anomalies considérables qui peuvent s'expliquer les unes et les autres par des causes secondaires inappréciables expérimentalement, la capacité pour le calorique dans les substances chimiquement différentes est sensiblement en raison inverse de leurs équivalents chimiques, dont les différences sont énormes ; de sorte qu'en général, pour une même élévation de température, une certaine masse d'un corps dont l'équivalent chimique est très-faible demande beaucoup plus de chaleur qu'une masse égale d'un corps dont l'équivalent chimique est beaucoup plus grand : par exemple, l'équivalent chimique du plomb étant plus que sextuple de celui du soufre, pour élever d'un degré la température d'un gramme de soufre il faudra plus de calorique que pour élever d'un degré la température de six grammes de plomb [1]. Enfin,

[1] Voyez le R. P. Secchi, *l'Unità delle forze fisiche, saggio di filosofia naturale*, c. 1, § 13 (Roma, 1864, in-8°). Comparez M. Saigey, *la Physique moderne, Essai sur l'unité des forces naturelles* (Paris, 1867, in-18).

suivant une théorie dont la démonstration expérimentale s'achève en ce moment[1], les forces de réunion des corps simples pris chacun à part et ramenés à l'unité de poids spécifique sont inversement proportionnelles aux équivalents chimiques; il en est de même pour les corps composés, et la force de réunion entre deux corps simples est égale à celle de l'hydrogène multipliée par la somme des deux équivalents chimiques et divisée par leur double produit. Ainsi, bien que la structure intime des molécules reste inexplicable pour nous, et bien que cette structure, inaccessible à l'observation, puisse à peine être conjecturée par une induction bien difficile et bien chanceuse, cependant ce que nous savons des lois qui régissent les mouvements de ces parties imperceptibles des corps nous conduit à conclure que chacune d'elles doit être un petit monde merveilleusement constitué.

Suivant une hypothèse ingénieuse, chaque molécule serait même comparable, sauf la différence des dimensions, à notre système solaire; car, dans le mouvement perpétuel des parties les plus petites de la matière, chaque atome aurait à la fois un mouvement de translation et un mouvement de rotation sur lui-même, et dans les molécules de certaines substances les axes de rotation des atomes composants auraient une orientation commune. Suivant cette même hypothèse, les rotations des atomes pondérables produiraient autour de chacun d'eux

[1] Voyez M. Athanase Dupré, *Ve Mém. sur la théorie mécanique de la chaleur, Travail et forces moléculaires*, 3e partie, nos 202 et 207 (*Annales de chimie et de physique*, 4e série, t. 9, p. 301-304 et 310-312, Paris, 1866, in-8°).

une sphère de raréfaction et de tourbillonnement de l'éther ; dans les atomes composés, plusieurs de ces tourbillons seraient enveloppés les uns dans les autres, et chaque molécule comprendrait plusieurs de ces atomes ; ce tourbillonnement de l'éther expliquerait les phénomènes de répulsion ; l'inégalité de pression que ces mêmes tourbillons produiraient dans l'éther expliquerait les attractions, depuis l'affinité chimique et la cohésion moléculaire jusqu'à la gravitation universelle [1]. Dans cette dernière partie surtout, cette hypothèse me laisse bien des doutes, et je persiste à penser que les attractions et les répulsions peuvent être des faits irréductibles, des phénomènes réels d'une action à distance, action moins directement observable pour les sens, mais aussi concevable pour la pensée, que ce qu'on appelle *impulsion par contact* [2], comme si l'on était sûr qu'il y eût jamais contact réel et parfait entre deux molécules ou deux atomes !

Mais, quant au fait général de la structure à la fois régulière et très-compliquée des parties très-petites des corps, ce fait me paraît incontestable. Les lois de la cristallisation, l'*isomorphisme* de cristaux de corps différents chimiquement, le *dimorphisme* de cristaux de corps chimiquement identiques, les phénomènes dioptriques, les lois de la réfraction simple ou double, de la diffraction et de la polarisation de la lumière, les phénomènes électro-magnétiques et électro-chimiques, la théorie mé-

[1] Voyez le R. P. Secchi, surtout c. 4, § 2-5, et M. Saigey, ch. 5. — [2] Voyez ma *Philosophie spiritualiste de la nature*, 2e partie, ch. 13, t. 1, p. 303-308.

canique de la chaleur, conduisent à cette conclusion, corroborée par le *polymorphisme* d'une même substance chimique, et par l'immense variété des corps organiques chimiquement *isomères*, qui, composés des mêmes principes inorganiques en petit nombre dans les mêmes proportions, diffèrent cependant entre eux par leurs équivalents chimiques et par leurs propriétés physiques.

Enfin, tout nous dit qu'entre les merveilles de la structure intime d'une molécule inorganique et même d'une molécule organique bien plus compliquée, et les merveilles de la structure intime d'une parcelle de matière appartenant à un organisme vivant, par exemple à un de ces organes qui fonctionnent avec une activité prodigieuse dans des infusoires dont la petitesse effraye notre pensée, il y a, en faveur de ces dernières merveilles, une immense supériorité, inaccessible à nos faibles moyens d'observation.

Il serait donc bien téméraire d'affirmer qu'aucune partie des phénomènes dans lesquels la vie organique se manifeste par la persistance de la forme spécifique, au milieu du renouvellement perpétuel de la matière, ne peut avoir pour cause l'application des lois générales de la physique et de la chimie à l'organisation des corps vivants, organisation merveilleusement compliquée et dont les mystères inaccessibles se continuent jusqu'aux limites inscrutables de la plus extrême petitesse.

Cherchera-t-on dans l'influence de l'habitude, sans participation de la conscience, le caractère distinctif des phénomènes vitaux, qui doivent, dit-on, s'expliquer exclusivement par un principe spécial. Il faudrait prou-

ver que l'habitude physiologique ne peut nullement être l'effet d'une modification produite dans les organes par leur fonctionnement même? Il faudrait prouver que l'adoucissement du frottement par l'user ne peut avoir aucune influence favorable ou défavorable sur tel ou tel mode de fonctionnement d'une machine. Il faudrait prouver que des effets plus merveilleux ne peuvent pas résulter d'une sorte d'accommodation progressive qui se produirait dans le fonctionnement d'un organisme dont les parties invisibles par leur petitesse, même pour l'œil armé des microscopes les plus puissants, sont encore des appareils d'une complication incompréhensible, appareils qui, par une combinaison inexplicable des forces attractives et répulsives, sont formés d'atomes tenus à distance les uns des autres dans un mouvement perpétuel et dans des rapports réguliers de situation.

Dira-t-on que les phénomènes vitaux, produits totalement et uniquement par un principe spécial, sont tous ceux dans lesquels il y a *élection* en vue d'un but final, sans conscience du fait ni de l'intention? Avec cette définition, la nécessité absolue d'un principe spécial pour tous les phénomènes organiques appelés *vitaux* dans l'homme, dans l'animal et dans le végétal ne peut pas non plus se soutenir; car à cette classe de phénomènes ainsi définie appartiennent les phénomènes dits d'*endosmose* et d'*exosmose*, ou bien de *catalyse*, phénomènes qui, si actifs et si compliqués dans les corps vivants, existent d'une manière moindre, mais incontestable, dans des membranes mortes et desséchées depuis longtemps. Ce sont des phénomènes *physico-chimiques*, qui

peuvent exister sans la vie, à la condition seulement d'une certaine composition et d'une certaine structure. Il est donc supposable que dans des corps vivants l'élection, si remarquable dans les phénomènes de nutrition et de sécrétion, puisse, avec ou sans le concours d'un principe spécial, être l'effet d'une structure due à la toute-puissance intelligente du Créateur. Dans une machine à vanner ou à cribler, il y a un phénomène d'élection, qui vient d'une pensée intelligente, c'est-à-dire de celle du mécanicien constructeur. Dans les phénomènes vitaux, l'élection est infiniment plus merveilleuse; mais rien ne prouve que dans aucun corps vivant elle ne puisse s'accomplir en totalité ou en partie par un mécanisme imperceptible pour nous; car l'intelligence du mécanicien Créateur est infinie, et sa toute-puissance dispose de l'infiniment petit comme de l'infiniment grand, tandis que l'homme, qui ne dispose pas plus de l'un que de l'autre, ne peut plus rien faire ni rien observer au-delà d'une certaine limite de petitesse.

Dira-t-on que les phénomènes vitaux produits uniquement par un principe spécial sont les phénomènes d'assimilation et de croissance par intussusception? Écartons d'abord la croissance, résultat temporaire de la supériorité de l'assimilation sur les pertes que le corps éprouve. Reste donc l'assimilation par intussusception. Or, il est certain que dans cette assimilation la physique et surtout la chimie jouent un grand rôle. Qui peut dire où ce rôle s'arrête? Quant à l'intussusception, il est impossible d'y nier le rôle considérable de la physique et de la chimie, et il est impossible d'y marquer une limite

à ce rôle. Un des phénomènes primitifs et les plus intimes de l'intussusception dans les corps vivants est celui de la pénétration et de la circulation des sucs dans la cellule vivante, de leur passage d'une cellule à une autre et de leur infiltration dans les tissus organiques. Or, il est aujourd'hui démontré que ce phénomène se rattache étroitement aux phénomènes physiques qu'on appelle phénomènes d'*endosmose* et d'*exosmose*, ou phénomènes de *catalyse*[1]. Il est vrai que ce phénomène reçoit dans les organismes vivants des applications très-variées et appropriées à un but. Qu'un principe spécial intervienne pour diriger ces applications, je ne vois aucune raison de le nier; mais je ne vois non plus aucune raison de nier que l'organisation merveilleuse des corps vivants puisse avoir une très-grande part dans ce résultat, ou même y suffire, surtout dans certains corps, par exemple dans les végétaux.

Dira-t-on qu'il y a au moins une classe de phénomènes vitaux qui doivent nécessairement être attribués en totalité à un principe spécial d'activité spontanée et immanente, et que ce sont ceux de la génération? La preuve qu'on peut donner de cette assertion ne repose que sur des hypothèses très-contestables. Au lieu de supposer tacitement ou expressément que chaque germe ou ovule fécondé n'est que ce qu'il nous paraît être, c'est-à-dire un petit amas de matière informe, il faudrait reconnaître qu'il est possible que ce soit déjà un organisme très-compliqué, malgré son extrême peti-

[1] Voyez M. l'abbé Moigno, *Physique moléculaire,* p. 42-44, et note 2 de la p. 50 (Paris, 1868, in-18).

tesse. Ensuite il faudrait remarquer que par leur partie purement physiologique les phénomènes incompréhensibles de la génération ont une relation étroite et une grande ressemblance avec ceux de la régénération partielle d'un organisme mutilé, et que cette régénération elle-même offre une ressemblance, qu'il est aussi impossible de nier que de définir, avec le phénomène par lequel un cristal écorné à l'un de ses angles solides ou sur une de ses arêtes se répare et se complète dans une dissolution de la substance dont il se compose. On ne peut pas dire non plus où s'arrête la ressemblance entre la formation première du cristal et l'organisation première du fœtus. Mais surtout, même en omettant les divers modes de génération végétale, il faudrait remarquer que la ressemblance avec la régénération partielle est extrême pour certains modes de génération animale, pour ceux qu'on désigne sous les noms de *parthénogénèse*, de *gemmiparie* et de *fissiparie*, et dont des exemples nombreux nous sont offerts par le règne animal dans ses classes inférieures. Il faudrait examiner s'il est possible de prouver que par leur partie physiologique tous ces phénomènes, même ceux que nous venons de nommer en dernier lieu, diffèrent essentiellement de ceux de la nutrition et de la croissance végétale et animale, et s'il est possible de prouver que tous les phénomènes de la génération, de la régénération et de la nutrition diffèrent de ceux de la cristallisation des corps inorganiques, autrement que d'un côté par une complication beaucoup plus riche et plus variée dans les premiers, quoique soumise aux lois qui maintiennent les caractères spéci-

fiques des êtres vivants; d'un autre côté par beaucoup plus de simplicité et par une régularité géométrique dans les derniers, quoique les cristaux aient aussi leurs caractères spécifiques et leurs variétés. Je doute qu'entre tous ces faits, y compris ceux de la cristallisation, dans lesquels la vie ne peut jouer aucun rôle, on puisse jamais prouver l'existence d'une différence assez tranchée pour rendre évident que les uns soient produits tous, en entier, partout et toujours par un principe spécial, tandis que les autres n'ont aucun besoin d'un tel principe. Supposons pourtant que la preuve soit faite. L'assertion absolue que nous examinons ne serait nullement justifiée, puisque la nécessité d'un principe spécial et l'action de ce pricipe à l'exclusion de tout autre, au lieu d'être démontrées pour tous les phénomènes vitaux, ne le serait que pour quelques-uns. L'organicisme non exclusif pourrait donc garder encore une large part, que l'animisme et le vitalisme exclusifs lui contestent tout entière, dans l'explication de l'ensemble des phénomènes de la vie organique, non-seulement de l'homme, non-seulement de l'animal, mais aussi de la plante.

Après avoir critiqué dans ses principes, dans sa méthode et dans ses preuves cette doctrine commune à l'animisme et au vitalisme exclusifs, et dirigée par eux non-seulement contre le matérialisme, mais aussi contre l'organicisme spiritualiste même le plus modéré, examinons maintenant de même les doctrines par lesquelles le vitalisme proprement dit s'oppose à l'animisme. Les vitalistes proprement dits, du moins ceux qui sont spiritualistes, admettent dans l'homme l'existence d'une

âme pensante, distincte du corps; mais, quand ils sont exclusifs, ils posent en principe que l'âme ne produit que les phénomènes qu'elle a conscience de produire; de cette proposition ils concluent que cette âme ne produit aucun des phénomènes de la vie organique, et qu'elle n'exerce sur le corps qu'une action mécanique et locomotrice, nécessaire sans doute à la conservation de la vie, mais qui, intermittente et variable, ne fait pas partie de la vie organique. De cette nouvelle proposition combinée avec celle que nous avons examinée en premier lieu et qui est commune au vitalisme et à l'animisme, ils concluent que la vie des corps organisés, avec tous ses phénomènes propres, n'étant ni l'effet d'une action de l'âme pensante, ni un résultat physico-chimique de l'organisation, est produite uniquement par un principe spécial, distinct à la fois et de l'âme et de l'organisme. Mais comment les vitalistes prouvent-ils leur proposition fondamentale? Quand ils ne se donnent pas le tort de la poser comme un axiome, voici en résumé les preuves diverses qu'ils allèguent contre l'animisme.

Chaque science, disent-ils, a sa méthode : la science de l'âme a pour méthode essentielle l'observation interne par la conscience; ce qui, dans la vie organique, ne tombe pas sous la conscience est donc étranger à la science de l'âme, et ne peut appartenir qu'à la physiologie, c'est-à-dire à la science des phénomènes propres aux corps vivants : attribuer à l'âme une participation quelconque à ces phénomènes de la matière, c'est introduire abusivement ces phénomènes dans la psychologie;

c'est confondre l'âme et la matière, et de plus c'est violer la première loi de la méthode psychologique. — Cet argument ne prouve rien, parce qu'il suppose ce qui est en question, savoir, que toute opération de l'âme appartient exclusivement et uniquement à la psychologie considérée comme étude des phénomènes de conscience seulement. Mais, de même qu'il n'est pas défendu au physiologiste de savoir que l'homme a une âme et d'étudier l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, de même il n'est pas défendu, je pense, au psychologue de savoir que l'homme a un corps, et d'examiner si l'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme peut aller au delà de ce qui est attesté directement par la conscience et de ce qui est, à ce titre, l'objet propre de la psychologie. Nul n'a le droit d'affirmer sans preuves cette action inconsciente de l'âme ; mais nul n'a le droit de la nier sans preuves. En faveur de l'affirmation ou de la négation, toute preuve par l'observation directe est impossible ; mais il peut y avoir des preuves indirectes, qui donnent, soit la certitude, soit une plus ou moins grande probabilité. Si la probabilité favorable ne permet pas d'affirmer l'action vitale de l'âme sur le corps, la probabilité contraire ne permet pas davantage de nier absolument cette action. Pour être en droit de nier *a priori* toute action inconsciente de l'âme sur le corps, il faudrait prouver qu'une activité inconsciente et une activité consciente sont absolument incompatibles dans le même sujet.

Pour prouver cette incompatibilité en ce qui concerne l'âme, on a dit que ses opérations externes sont toutes

essentiellement volontaires. Mais c'est là une assertion fausse; car, d'une part, certains mouvements, parmi ceux qu'on s'accorde à attribuer à l'âme, s'accomplissent tantôt volontairement, tantôt par habitude ou par instinct, sans volonté de les accomplir et même quelquefois malgré une volonté contraire; d'autre part, certaines fonctions physiologiques, qui habituellement échappent tout à fait à l'empire de la volonté, peuvent, par exception, tomber sous cet empire : par exemple, on a constaté que certains hommes peuvent quelquefois, directement et soudainement, par un simple acte de volonté, accélérer ou ralentir les battements de leur cœur. Il est donc pour le moins très-probable que l'âme a sur le corps une action tantôt volontaire et consciente, tantôt involontaire et inconsciente. Puisque certaines opérations de l'âme sur le corps paraissent être quelquefois involontaires et inconscientes, il n'est pas impossible que d'autres le soient toujours, surtout si une cause finale évidente exige qu'elles le soient. Or, si l'activité volontaire de l'âme devait être perpétuellement occupée à accomplir simultanément dans tous les organes tous les plus petits détails des fonctions si compliquées de la vie organique, la vie intellectuelle et morale serait impossible, et la vie organique elle-même périrait à la première distraction de cette âme obligée de penser perpétuellement à tout à la fois. Si l'âme pensante devait contribuer perpétuellement à entretenir la vie organique, il fallait donc bien que ce fût par une activité involontaire et inconsciente.

Dira-t-on que de l'âme, substance indivisible et simple,

fiques des êtres vivants; d'un autre côté par beaucoup plus de simplicité et par une régularité géométrique dans les derniers, quoique les cristaux aient aussi leurs caractères spécifiques et leurs variétés. Je doute qu'entre tous ces faits, y compris ceux de la cristallisation, dans lesquels la vie ne peut jouer aucun rôle, on puisse jamais prouver l'existence d'une différence assez tranchée pour rendre évident que les uns soient produits tous, en entier, partout et toujours par un principe spécial, tandis que les autres n'ont aucun besoin d'un tel principe. Supposons pourtant que la preuve soit faite. L'assertion absolue que nous examinons ne serait nullement justifiée, puisque la nécessité d'un principe spécial et l'action de ce pricipe à l'exclusion de tout autre, au lieu d'être démontrées pour tous les phénomènes vitaux, ne le serait que pour quelques-uns. L'organicisme non exclusif pourrait donc garder encore une large part, que l'animisme et le vitalisme exclusifs lui contestent tout entière, dans l'explication de l'ensemble des phénomènes de la vie organique, non-seulement de l'homme, non-seulement de l'animal, mais aussi de la plante.

Après avoir critiqué dans ses principes, dans sa méthode et dans ses preuves cette doctrine commune à l'animisme et au vitalisme exclusifs, et dirigée par eux non-seulement contre le matérialisme, mais aussi contre l'organicisme spiritualiste même le plus modéré, examinons maintenant de même les doctrines par lesquelles le vitalisme proprement dit s'oppose à l'animisme. Les vitalistes proprement dits, du moins ceux qui sont spiritualistes, admettent dans l'homme l'existence d'une

âme pensante, distincte du corps; mais, quand ils sont exclusifs, ils posent en principe que l'âme ne produit que les phénomènes qu'elle a conscience de produire; de cette proposition ils concluent que cette âme ne produit aucun des phénomènes de la vie organique, et qu'elle n'exerce sur le corps qu'une action mécanique et locomotrice, nécessaire sans doute à la conservation de la vie, mais qui, intermittente et variable, ne fait pas partie de la vie organique. De cette nouvelle proposition combinée avec celle que nous avons examinée en premier lieu et qui est commune au vitalisme et à l'animisme, ils concluent que la vie des corps organisés, avec tous ses phénomènes propres, n'étant ni l'effet d'une action de l'âme pensante, ni un résultat physico-chimique de l'organisation, est produite uniquement par un principe spécial, distinct à la fois et de l'âme et de l'organisme. Mais comment les vitalistes prouvent-ils leur proposition fondamentale? Quand ils ne se donnent pas le tort de la poser comme un axiome, voici en résumé les preuves diverses qu'ils allèguent contre l'animisme.

Chaque science, disent-ils, a sa méthode : la science de l'âme a pour méthode essentielle l'observation interne par la conscience; ce qui, dans la vie organique, ne tombe pas sous la conscience est donc étranger à la science de l'âme, et ne peut appartenir qu'à la physiologie, c'est-à-dire à la science des phénomènes propres aux corps vivants : attribuer à l'âme une participation quelconque à ces phénomènes de la matière, c'est introduire abusivement ces phénomènes dans la psychologie;

fiques des êtres vivants; d'un autre côté par beaucoup plus de simplicité et par une régularité géométrique dans les derniers, quoique les cristaux aient aussi leurs caractères spécifiques et leurs variétés. Je doute qu'entre tous ces faits, y compris ceux de la cristallisation, dans lesquels la vie ne peut jouer aucun rôle, on puisse jamais prouver l'existence d'une différence assez tranchée pour rendre évident que les uns soient produits tous, en entier, partout et toujours par un principe spécial, tandis que les autres n'ont aucun besoin d'un tel principe. Supposons pourtant que la preuve soit faite. L'assertion absolue que nous examinons ne serait nullement justifiée, puisque la nécessité d'un principe spécial et l'action de ce pricipe à l'exclusion de tout autre, au lieu d'être démontrées pour tous les phénomènes vitaux, ne le serait que pour quelques-uns. L'organicisme non exclusif pourrait donc garder encore une large part, que l'animisme et le vitalisme exclusifs lui contestent tout entière, dans l'explication de l'ensemble des phénomènes de la vie organique, non-seulement de l'homme, non-seulement de l'animal, mais aussi de la plante.

Après avoir critiqué dans ses principes, dans sa méthode et dans ses preuves cette doctrine commune à l'animisme et au vitalisme exclusifs, et dirigée par eux non-seulement contre le matérialisme, mais aussi contre l'organicisme spiritualiste même le plus modéré, examinons maintenant de même les doctrines par lesquelles le vitalisme proprement dit s'oppose à l'animisme. Les vitalistes proprement dits, du moins ceux qui sont spiritualistes, admettent dans l'homme l'existence d'une

âme pensante, distincte du corps; mais, quand ils sont exclusifs, ils posent en principe que l'âme ne produit que les phénomènes qu'elle a conscience de produire; de cette proposition ils concluent que cette âme ne produit aucun des phénomènes de la vie organique, et qu'elle n'exerce sur le corps qu'une action mécanique et locomotrice, nécessaire sans doute à la conservation de la vie, mais qui, intermittente et variable, ne fait pas partie de la vie organique. De cette nouvelle proposition combinée avec celle que nous avons examinée en premier lieu et qui est commune au vitalisme et à l'animisme, ils concluent que la vie des corps organisés, avec tous ses phénomènes propres, n'étant ni l'effet d'une action de l'âme pensante, ni un résultat physico-chimique de l'organisation, est produite uniquement par un principe spécial, distinct à la fois et de l'âme et de l'organisme. Mais comment les vitalistes prouvent-ils leur proposition fondamentale? Quand ils ne se donnent pas le tort de la poser comme un axiome, voici en résumé les preuves diverses qu'ils allèguent contre l'animisme.

Chaque science, disent-ils, a sa méthode : la science de l'âme a pour méthode essentielle l'observation interne par la conscience; ce qui, dans la vie organique, ne tombe pas sous la conscience est donc étranger à la science de l'âme, et ne peut appartenir qu'à la physiologie, c'est-à-dire à la science des phénomènes propres aux corps vivants : attribuer à l'âme une participation quelconque à ces phénomènes de la matière, c'est introduire abusivement ces phénomènes dans la psychologie;

fiques des êtres vivants; d'un autre côté par beaucoup plus de simplicité et par une régularité géométrique dans les derniers, quoique les cristaux aient aussi leurs caractères spécifiques et leurs variétés. Je doute qu'entre tous ces faits, y compris ceux de la cristallisation, dans lesquels la vie ne peut jouer aucun rôle, on puisse jamais prouver l'existence d'une différence assez tranchée pour rendre évident que les uns soient produits tous, en entier, partout et toujours par un principe spécial, tandis que les autres n'ont aucun besoin d'un tel principe. Supposons pourtant que la preuve soit faite. L'assertion absolue que nous examinons ne serait nullement justifiée, puisque la nécessité d'un principe spécial et l'action de ce pricipe à l'exclusion de tout autre, au lieu d'être démontrées pour tous les phénomènes vitaux, ne le serait que pour quelques-uns. L'organicisme non exclusif pourrait donc garder encore une large part, que l'animisme et le vitalisme exclusifs lui contestent tout entière, dans l'explication de l'ensemble des phénomènes de la vie organique, non-seulement de l'homme, non-seulement de l'animal, mais aussi de la plante.

Après avoir critiqué dans ses principes, dans sa méthode et dans ses preuves cette doctrine commune à l'animisme et au vitalisme exclusifs, et dirigée par eux non-seulement contre le matérialisme, mais aussi contre l'organicisme spiritualiste même le plus modéré, examinons maintenant de même les doctrines par lesquelles le vitalisme proprement dit s'oppose à l'animisme. Les vitalistes proprement dits, du moins ceux qui sont spiritualistes, admettent dans l'homme l'existence d'une

âme pensante, distincte du corps; mais, quand ils sont exclusifs, ils posent en principe que l'âme ne produit que les phénomènes qu'elle a conscience de produire; de cette proposition ils concluent que cette âme ne produit aucun des phénomènes de la vie organique, et qu'elle n'exerce sur le corps qu'une action mécanique et locomotrice, nécessaire sans doute à la conservation de la vie, mais qui, intermittente et variable, ne fait pas partie de la vie organique. De cette nouvelle proposition combinée avec celle que nous avons examinée en premier lieu et qui est commune au vitalisme et à l'animisme, ils concluent que la vie des corps organisés, avec tous ses phénomènes propres, n'étant ni l'effet d'une action de l'âme pensante, ni un résultat physico-chimique de l'organisation, est produite uniquement par un principe spécial, distinct à la fois et de l'âme et de l'organisme. Mais comment les vitalistes prouvent-ils leur proposition fondamentale? Quand ils ne se donnent pas le tort de la poser comme un axiome, voici en résumé les preuves diverses qu'ils allèguent contre l'animisme.

Chaque science, disent-ils, a sa méthode : la science de l'âme a pour méthode essentielle l'observation interne par la conscience; ce qui, dans la vie organique, ne tombe pas sous la conscience est donc étranger à la science de l'âme, et ne peut appartenir qu'à la physiologie, c'est-à-dire à la science des phénomènes propres aux corps vivants : attribuer à l'âme une participation quelconque à ces phénomènes de la matière, c'est introduire abusivement ces phénomènes dans la psychologie;

le droit de nier que certaines ondulations du fluide impondérable puissent avoir une grande part dans les phénomènes de la vie organique, et que, pour produire ces phénomènes, le principe vital ait besoin de l'organisation, de sorte qu'il ne puisse plus les produire quand celle-ci est trop altérée. Jusqu'où va cette dépendance du principe vital à l'égard de l'organisation? Qui pourrait le dire? On ne peut pas prouver contre ces vitalistes que cette dépendance soit complète et absolue, mais il leur est impossible de prouver qu'elle ne le soit pas. Or, si elle l'est, leur principe vital, au lieu d'être un attribut surajouté à l'organisme, n'est plus qu'un résultat de l'organisation. Ainsi la distance qui sépare de l'organicisme cette forme du vitalisme peut décroître indéfiniment, sans que ses partisans puissent alléguer une raison décisive pour fixer une limite à cette décroissance. D'un autre côté, ils n'ont aucune raison valable à alléguer contre la possibilité d'une action inconsciente de l'âme sur les fonctions de la vie organique.

Ainsi, d'une part, le vitalisme est insoutenable, lorsqu'il donne à l'homme une seconde âme, et surtout lorsqu'il veut qu'une substance, qui ne soit ni matérielle ni immatérielle, serve d'intermédiaire entre l'âme et le corps; d'autre part, le vitalisme, même sous d'autres formes plus acceptables, qui se rapprochent beaucoup de l'organicisme, n'est qu'une hypothèse qui peut renfermer une part de vérité et la maintenir comme plus ou moins probable, mais qui n'a pas le droit de nier la part que l'âme intelligente et libre, ou bien l'organisation, ou plutôt toutes deux ensemble, peuvent avoir dans les

phénomènes de la vie du corps. Sous toutes es formes, le vitalisme absolu et exclusif est donc condamné par l'examen de ses principes.

Arrivons à l'animisme absolu, tel que nous l'avons défini. Il repose sur deux propositions fondamentales que voici : 1° Dans chaque être vivant, tous les phénomènes spéciaux de la vie organique sont produits par une âme agissant instinctivement et sans conscience ; 2° Dans chaque être doué de pensée et de conscience, c'est l'âme intelligente qui produit seule, instinctivement et sans conscience, tous ces phénomènes. D'après les considérations déjà présentées contre l'hypothèse d'une seconde âme dans l'homme et dans les animaux intelligents, la seconde proposition serait pour le moins très-probable, si la première était certaine. Mais la première est-elle certaine, et quelles en sont les preuves? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner.

En faveur de cette proposition, telle qu'elle est présentée avec son affirmation générale, absolue et exclusive, toute preuve directe fondée sur l'observation manque, puisque le témoignage de la conscience fait entièrement défaut, et puisque l'observation externe ne peut rien nous apprendre sur ce point. Voyons donc les preuves indirectes.

Dans l'homme, certains phénomènes de l'âme et du corps, produits habituellement par une activité consciente et volontaire, le sont quelquefois par une activité inconsciente et involontaire, que l'analogie autorise cependant à attribuer à la même âme dont un autre mode d'activité constitue le *moi*. Cette attribution est d'autant

plus probable, que, par un effort prémédité d'attention et de volonté, l'âme humaine peut quelquefois, dans les mêmes circonstances, empêcher ces mêmes phénomènes : c'est là un fait d'observation. Réciproquement, il y a des phénomènes nécessaires à la vie qui s'accomplissent ordinairement sans que l'âme s'en aperçoive, mais que, par une exception qui se répète toutes les fois que nous le voulons, l'âme accomplit avec intention et conscience, et avec plus ou moins d'énergie selon qu'elle le veut : tels sont les mouvements alternatifs des muscles intercostaux pour la partie mécanique de l'acte de la respiration. Enfin, quelques phénomènes vitaux, habituellement soustraits à toute participation directe de l'activité consciente et volontaire, tombent quelquefois par exception, chez certains individus, sous l'empire de cette activité : tels sont les battements du cœur, comme des observations rares, mais certaines, le prouvent. Du rapprochement de ces trois faits je conclus volontiers qu'il est pour le moins très-probable que l'âme participe à ces phénomènes vitaux par une activité tantôt inconsciente, tantôt consciente, et qu'ainsi le domaine de l'activité de l'âme humaine dans le corps dépasse le domaine de la conscience et du *moi*.

Les animaux n'ont pas la conscience réfléchie, qui constitue le *moi*. Cependant on ne peut pas refuser aux animaux supérieurs toute conscience de leurs sensations, de leurs perceptions, de leurs appétits, de leurs désirs, de leurs efforts et de leurs mouvements. J'admets donc qu'on peut appliquer par analogie à leurs âmes, dépourvues de réflexion, de raison et de liberté, mais non

d'intelligence et de force motrice, la distinction d'une activité vaguement et imparfaitement consciente, et d'une activité tout à fait inconsciente.

Dans l'homme et dans les animaux supérieurs, le rôle inconscient de l'âme est peut-être nécessaire pour exciter toutes les fonctions organiques. Cette conjecture, utile pour expliquer les influences réciproques du physique et du moral, tire de cette utilité même une grande vraisemblance et une grande probabilité, du moins en ce qui concerne l'espèce humaine. Mais, de cette probabilité, il y a loin au droit de conclure comme un fait démontré, que, soit dans l'homme seul, soit dans tous les êtres vivants depuis l'homme jusqu'aux derniers des animaux et des végétaux, une âme, substance immatérielle et simple, raisonnable et libre dans l'homme, intelligente à divers degrés dans les autres êtres vivants, accomplisse seule et en entier, sans s'en apercevoir, tous les phénomènes propres à la vie organique, et qu'elle ait produit, sans s'en apercevoir ou sans en avoir gardé le souvenir, le germe même de chaque organisme et tout son développement. Entre les prémisses posées et une conclusion si exorbitante, il y a un abîme, qu'aucune induction suffisante, ou seulement plausible, ne vient combler.

L'induction faisant défaut, c'est à la méthode de déduction *a priori* que certains animistes outrés ont recours. Ils nient *a priori* et d'une manière absolue qu'aucune partie des phénomènes de la vie organique puisse résulter de l'organisation; ils nient de même *a priori* qu'aucune partie de ces phénomènes puisse résulter d'un

principe autre que l'âme et surajouté à l'organisme visible et tangible. De ces deux négations sans preuves ils concluent, par voie d'exclusion, qu'il faut bien que l'âme soit la cause unique des phénomènes vitaux. Mais nous avons vu que la première négation, commune aux animistes et aux vitalistes outrés, est insoutenable; nous avons vu qu'il en est de même de la seconde négation, par laquelle les animistes outrés repoussent sans motifs sérieux ce qu'il y a d'acceptable dans un vitalisme modéré, qui se rapproche de l'organicisme spiritualiste et qui permet de faire une part à l'animisme lui-même. L'animisme exclusif reste donc une hypothèse que rien ne justifie.

En vain, quelques partisans de cet animisme exclusif ont prétendu en donner *a priori* une démonstration directe. Ils soutiennent que, puisque toute pensée appartient nécessairement à une substance simple, il en doit être de même de toute force motrice et de toute activité, et par conséquent de l'activité vitale, qui fait l'unité vivante du corps humain. Suivant eux, cette activité qu'ils attribuent à l'âme, s'ajoute aux activités particulières des monades simples et sans étendue, derniers éléments, suivant eux, de tout corps vivant et de toute matière.

Tout ce raisonnement repose sur une fausse analogie entre la force motrice et la pensée. Il est vrai que Dieu, qui peut tout ce qu'il veut, mais qui ne peut pas vouloir l'absurde et le contradictoire, ne peut pas vouloir qu'un agrégat d'atomes étendus ou de monades simples soit une substance pensante, puisque la pensée implique né-

cessairement la simplicité absolue de la substance qui pense. Il est vrai aussi que Dieu peut vouloir qu'une substance simple, douée ou non de raison et de liberté, soumise ou non dans la totalité ou dans une partie de son activité à l'accomplissement invariable de certaines lois, soit douée d'une force motrice par laquelle elle agisse sur la matière; car entre la simplicité et la force, entre la nécessité et la force, de même qu'entre la liberté et la force, il n'y a aucune incompatibilité. Mais, de même, Dieu peut vouloir qu'un atome ou un agrégat d'atomes soient doués de force motrice; car, entre l'étendue des atomes mobiles et la force motrice, entre le défaut nécessaire d'intelligence et de liberté de ces atomes et une foree motrice soumise à des lois nécessitantes, la raison ne nous montre aucune incompatibilité qui s'oppose à la réunion de ces deux attributs dans une même substance active.

Il est vrai qu'ici les animistes monadistes peuvent invoquer l'autorité de quelques savants, qui suivent les traces du P. Boscovich. L'un de ces savants [1] a trouvé deux moyens principaux de montrer qu'il est impossible à Dieu de créer un atome continu. Le premier moyen consiste à supposer ce qui est en question, savoir : que toute force est essentiellement une substance indivisible. Le second moyen consiste à supposer que les *vitesses virtuelles* imprimées par l'attraction terrestre à des parties inégales d'un même atome continu devraient être pro-

[1] M. l'abbé Moigno, *La Matière et la force*, p. 45 et 47-48, *Matière et force*, à la suite de sa trad. franç. de deux conférences de M. John Tyndall (Paris, 1868, in-8).

portionnelles aux *poids* de ces parties et par conséquent être inégales entre elles : ce qui est contraire à l'expérience. Mais, pour faire disparaître cette difficulté prétendue, il suffit de substituer à cette supposition arbitraire et fausse la vérité évidente que voici : la densité de l'atome étant absolue, et la *masse* étant par conséquent en lui proportionnelle au *volume* seul, l'attraction terrestre imprime virtuellement aux parties inégales de l'atome des *quantités de mouvement* qui, proportionnelles aux *volumes* de ces parties, ont pour mesure le produit de ces *volumes inégaux* multipliés par des *vitesses virtuelles toutes égales entre elles.*

Bien loin d'être évidente, la doctrine d'après laquelle toute force appartiendrait nécessairement à une substance simple et d'après laquelle les corps eux-mêmes ne seraient que des agrégats de monades sans étendue, mais localisées dans l'espace, cette doctrine, contraire au sens commun, me paraît en même temps contraire à la raison. Car des points mathématiques ne peuvent exister réellement, avec des rapports mutuels de position, que par leur rapport commun avec une étendue réelle préexistante. Si cette étendue n'était qu'idéale, ces points mêmes ne seraient qu'idéaux et non réels; mais leurs positions pourraient encore être idéalement définies. Si cette étendue était entièrement indéfinie en même temps qu'idéale, ces points seraient indéfinis comme elle, et il en serait de même de leurs positions réciproques. Or, si l'on pouvait supprimer l'étendue réelle de toutes les parties les plus petites de la matière et par conséquent de la matière elle-même tout entière,

l'étendue idéale elle-même n'aurait plus aucun type, aucune unité, aucune mesure, auxquels on pût la rapporter. L'espace absolument indéfini subsisterait seul, et cet espace indéfini, bien loin d'être une étendue réelle, n'est que la possibilité absolument indéfinie de l'étendue. La distance finie n'existerait plus; car elle suppose l'étendue finie, bien loin de pouvoir la constituer. Si donc on supprimait par hypothèse l'étendue continue de chacune des parties les plus petites de la matière, toute étendue réelle et toute distance réelle seraient supprimées en même temps. Dès lors, ces points mathématiques qu'on appelle *monades* seraient indéfinis quant à leurs positions: chacun d'eux ne serait en aucun lieu, ni à aucune distance par rapport aux autres; toute localisation, toute possibilité de mouvement, auraient disparu. Aussi, après avoir été conduit à reconnaître que dans son système la matière n'est qu'une collection de monades, dont chacune n'a aucune étendue, Leibniz [1] a été forcé d'avouer expressément que dans ce même système, *à proprement parler, la substance étendue n'existe pas*. Or, si l'étendue n'existe pas à titre de mode d'une *substance*, à quel titre peut-elle exister, si ce n'est à titre de conception *subjective* de notre esprit, sans aucune réalité *objective?* L'étendue, qui n'est pas, comme Descartes l'a supposé, l'unique propriété de la matière, en est une propriété essentielle, sans laquelle il ne peut y avoir ni matière ni corps. L'*objet* même des sciences physiques disparaît donc devant cet idéalisme, que Leibniz est bien forcé

[1] Lettre *à M. d'Angicourt*, p. 745 (*L. op. philos.,* Erdmann).

d'avouer comme conséquence de son monadisme, et le monadisme un peu différent des disciples de Boscovich n'échappe à ce même aveu que par une inconséquence. Impuissant à repousser cette conséquence, qui le condamne, le monadisme essaye en vain de récriminer contre l'atomisme spiritualiste, qu'il accuse de ne pouvoir pas rendre compte de la force motrice. Il prétend que la force motrice d'une monade est concevable, mais que la force motrice d'un atome étendu ne l'est pas. J'ai montré que cette dernière assertion est purement gratuite. J'ajoute qu'au contraire une force motrice réelle serait inconcevable dans un *point mathématique indéfini*, partie imaginaire d'une étendue qui n'existerait nulle part, tandis que cette même force est concevable dans la *substance réelle et étendue* de l'atome, comme elle l'est dans la *substance réelle et simple* de l'âme. Leibniz est conséquent avec lui-même, quand il refuse à chacune des monades composantes des corps toute activité externe, et par conséquent toute force motrice qui s'exercerait de l'une à l'autre. En effet, sans l'étendue réelle, que Leibniz, Boscovich et leurs imitateurs suppriment, il ne pourrait y avoir pour les forces motrices aucune unité réelle de distance, aucun rapport réel de position, aucun point réel d'application, aucun mouvement réel à produire. Il n'y aurait ni mobile, ni mouvement possible, et par conséquent la notion d'une force motrice serait un non-sens. Le monadisme dynamique de Boscovich et de ses disciples est en contradiction avec lui-même, lorsqu'il veut sauver la force motrice après avoir annihilé l'étendue. Leibniz obéit à la logique en suppri-

mant les forces motrices de ses monades; mais il remplace mal ces forces par son hypothèse chimérique de l'*harmonie préétablie*. L'activité interne et *représentative*, activité unique, prêtée faussement par Leibniz aux monades des corps, n'est qu'une hypothèse gratuite, qui ne sauve rien; car les relations résultant de l'harmonie préétablie entre ces monades des agrégats corporels se réduiraient à la *représentation* illusoire de mouvements impossibles. Leibniz a reculé devant une dernière conclusion de cette partie de son système : cette conclusion logique serait, pour chaque monade des agrégats corporels, l'isolement absolu et le néant, et par conséquent la négation de la réalité des corps; pour chaque monade intelligente, c'est-à-dire pour chaque âme, le doute absolu sur toute réalité extérieure.

Dans le monde réel des corps, monde dont il y aurait folie à révoquer sérieusement en doute l'existence, il y a autre chose que des substances simples; il y a des agrégats de substances étendues, et ce sont ces agrégats qui constituent tous les corps. La continuité appartient à l'essence de l'étendue : nier entièrement cette continuité, c'est nier l'étendue même. La continuité, qui n'existe pas entre les parties observables des agrégats, doit donc exister dans chacune de leurs parties les plus petites, parties divisibles par essence, mais non actuellement divisées, et dont probablement la division ne peut être effectuée par aucune des puissances qui existent en ce monde. Si nous nommons *atomes premiers et continus* ces parties les plus petites comprises en nombre immense dans l'atome chimique de chaque corps simple, où ils

sont séparés par des vides, nous pourrons dire que chaque atome premier et continu est *infiniment petit*, en ce sens qu'il est *plus petit que toute quantité assignable pour nous*, et, dans le même sens, nous pourrons dire que, pour former une somme notable d'étendue, il faut un nombre de ces atomes qui soit *infiniment grand*, c'est-à-dire *plus grand que tout nombre assignable pour nous*. Mais l'étendue de l'atome continu, quelque petite qu'elle soit, est une quantité réelle, plus petite pour les atomes de l'éther impondérable que pour ceux de la matière pondérable. L'étendue de chaque atome continu n'est pas une quantité *variable*, et il n'y a que les quantités *variables* qui puissent être des *infiniment petits* proprement dits, tels qu'on les emploie dans le calcul infinitésimal. L'étendue de chaque atome continu est une *constante*, qui, si elle n'était pas réelle et finie, serait absolument nulle [1]. Or, elle ne peut pas être nulle; car alors la somme des étendues d'un nombre infini d'atomes serait aussi nulle que l'étendue d'un seul. S'il en était ainsi, l'étendue réelle n'existerait nulle part, et, comme nous l'avons vu, sans étendue réelle il ne pourrait pas y avoir de corps. Les corps existent, et ils sont tous plus ou moins compressibles et pénétrables, parce qu'entre les atomes continus, dont ils sont des agrégats, il y a des interstices. C'est ainsi qu'une plaque métallique bien compacte, chauffée, puis refroidie dans un gaz, en absorbe et en retient une quantité très-notable, qu'elle restitue quand on la chauffe dans le vide : le palladium,

[1] Voyez le V[e] Essai, II[e] partie, § 1.

par exemple, absorbe 643 fois son volume d'hydrogène mesuré à la température et à la pression ordinaires. Mais chaque atome premier et continu est essentiellement incompressible et impénétrable, parce que dans sa continuité il n'y a pas d'interstices qui puissent diminuer par la compression ou se remplir par l'introduction d'autres atomes.

Ainsi les animistes exclusifs appuient leur système sur un fondement bien ruineux, quand ils essayent de le fonder sur le monadisme universel et absolu. D'ailleurs, quand bien même les corps ne seraient que des agrégats de monades actives, il resterait à prouver que les forces physiques et chimiques de ces monades, dans les agrégats qui constituent les organes, ne produisent aucune partie des phénomènes vitaux, et que la totalité de ces phénomènes est produite par la force vitale d'une âme, monade pensante chez les animaux, monade raisonnable et libre chez l'homme. Au lieu de cette preuve nécessaire, mais impossible, le monadisme absolu apporte à l'animisme exclusif une fausse hypothèse de plus à défendre.

Adoptant un autre monadisme un peu mitigé, quelques animistes pourront dire que l'ensemble du monde est une seule substance étendue sans discontinuité et sans possibilité d'aucun vide, mais que, dépourvue par elle-même de toute activité, cette substance étendue est mue et animée par des forces simples, et que chacune de ces forces, appliquée en un point de cette substance passive, étend autour de ce point la sphère de son action. Mais il est aisé de comprendre que dans ce plein absolu tout mouvement des parties de l'étendue serait impos-

sible, et que, lors même qu'elles pourraient se mouvoir, toute distinction serait impossible entre ces parties dépourvues de toute qualité autre que l'étendue même. Ainsi ce seraient les forces seules, points mathématiques actifs, posés à diverses distances dans cette étendue immuable, qui pourraient être en mouvement. Mais alors en quoi cette étendue, essentiellement inactive et immobile, différerait-elle du vide pur et simple? Dira-t-on que le vide n'existe pas, mais que ceux qui croient à son existence le considèrent comme limité par le plein, et qu'au contraire cette étendue est illimitée et indéfinie comme l'espace? Alors l'existence réelle et concrète ferait défaut à cette étendue indéfinie, comme elle fait défaut à l'espace indéfini : au lieu d'être une substance, cette étendue supposée ne serait, comme l'espace, que la possibilité indéfinie de l'étendue; l'étendue réelle n'existerait pas, et l'on retomberait dans la négation idéaliste de l'existence réelle des corps. En effet, une étendue dépourvue de toute activité, de toute propriété, de toute qualité, ne peut pas être quelque chose de réel, ne peut pas être une substance que Dieu ait créée. D'ailleurs, Dieu, qui aurait créé cette étendue, pourrait en anéantir instantanément une partie. Il pourrait donc y avoir dans l'intérieur de cette étendue créée une partie qui tout à coup cesserait d'être. Le vide, dont on nie la possibilité, existerait donc, jusqu'à ce que l'étendue environnante, mue par des forces motrices dont l'énergie n'est pas infinie, fût venue le remplir; mais elle ne pourrait le faire qu'en se mouvant dans le vide, quoique, d'après cette hypothèse, tout vide et tout mouvement

dans le vide soient impossibles. Renoncera-t-on à nier la possibilité du mouvement dans ce vide intérieur au monde? De quel droit la niera-t-on pour le vide extérieur à l'étendue du monde créé? Or, ce vide extérieur existe certainement; car toute étendue réelle est finie, si elle n'est pas infinie, et nous montrerons ailleurs [1] que les idées d'étendue réelle et d'infini absolu sont incompatibles. On devra donc dire que l'étendue créée a présentement des limites, celles qu'il a plu au Créateur de lui donner. Entre l'étendue en deçà de ces limites et l'espace indéfini au delà, quelle différence pourra-t-on assigner dans cette hypothèse? Au delà comme en deçà, n'y aurait-il pas des distances possibles, que les forces motrices pourraient franchir, et quelle différence y aurait-il entre le mouvement de ces forces dans l'espace en dehors de l'étendue réelle et leur mouvement dans une étendue qu'aucune propriété ne distinguerait de l'espace indéfini? Ainsi les forces simples seraient tout, et l'étendue ne serait rien. Ce monadisme, mitigé en apparence, revient donc en réalité au monadisme absolu, dont nous avons montré la fausseté et l'impuissance pour la défense de l'animisme exclusif.

On pourra essayer, au contraire, d'unir celui-ci à l'atomisme en même temps qu'à une autre forme du monadisme. On pourra dire que la matière, essentiellement inactive, se compose d'atomes distants les uns des autres, dont chacun est animé par une monade, force motrice sans étendue, et distincte de la substance étendue et

[1] Voyez le Ve Essai, 2e partie, § 1.

continue de cet atome, comme l'âme est distincte du corps, et que cette monade est la cause réelle de tous les phénomènes faussement attribués à l'atome lui-même. Sans doute, si cette théorie de l'atome étendu, mais inerte, et de la force active et simple, qui agit pour lui, était évidente ou démontrée, on pourrait être tenté d'en conclure par analogie que l'âme humaine, étant au corps humain tout entier ce que la monade motrice serait à chaque atome, devrait opérer dans l'ensemble du corps humain tout ce que les monades motrices des atomes ne suffisent pas à y opérer, c'est-à-dire tous les phénomènes vitaux par lesquels les corps vivants se distinguent de la matière sans vie. Mais, en faveur d'une hypothèse à démontrer, il ne suffit pas d'alléguer une certaine analogie avec une autre hypothèse tout aussi peu prouvée et plus invraisemblable encore. La nécessité de ces monades motrices des atomes n'est pas prouvée; car, comme nous l'avons montré, l'étendue et une force motrice soumise à des lois nécessitantes sont compatibles dans un même sujet dépourvu d'intelligence et de liberté. Les monades motrices des atomes sont donc inutiles. Leur existence est très-invraisemblable à cause de leur inutilité même. C'est là une hypothèse fondée sur une notion fausse de l'*inertie* de la matière, inertie qui n'est pas l'*inactivité absolue*, mais l'impuissance de chaque atome à changer lui-même son mode invariable d'activité et son action externe toujours la même dans les mêmes circonstances données.

Le défaut de preuves et l'invraisemblance, tels nous ont paru les caractères de toutes les hypothèses que

l'animisme exclusif a invoquées ou peut invoquer tour à tour pour lui tenir lieu des preuves qui lui manquent. Ainsi, associé ou non à telle ou telle forme du monadisme ou de l'atomisme, cet animisme exclusif n'a aucun droit de se donner pour une vérité prouvée ou même seulement pour une opinion probable, et les principes sur lesquels on essaye de l'appuyer, et même les vraisemblances prétendues qu'on allègue en sa faveur, sont plus que contestables.

En résumé, l'animisme, le vitalisme et l'organicisme, en tant que systèmes exclusifs, ne reposent que sur une fausse méthode et sur des principes arbitraires.

III

Examen des conséquences.

De l'examen des principes et de la méthode de ces trois hypothèses rivales et aussi exclusives les unes que les autres, nous allons passer à l'examen de leurs conséquences.

C'est ici le lieu de rappeler quelques-unes des maximes que nous avons posées dans l'Introduction de ce volume. Une doctrine plus ou moins vraisemblable, tant qu'elle n'est pas démontrée, reste à l'état d'hypothèse. Des conséquences vraies, légitimement déduites d'une hypothèse, ne suffisent pas pour prouver qu'elle soit vraie. Seulement, plus le nombre des conséquences

vraies ou vraisemblables augmente, plus l'hypothèse d'où elles sortent gagne elle-même en probabilité et en vraisemblance. Aucune des conséquences bien déduites d'une hypothèse vraie ne peut être fausse. Ainsi, lors même qu'une hypothèse ne peut pas être réfutée directement en elle-même et dans ses principes, la fausseté de cette hypothèse peut être prouvée indirectement par la fausseté de ses conséquences, pourvu que celles-ci s'en déduisent d'une manière nécessaire. Si, sans que la fausseté en soit démontrée, les conséquences irrécusables d'une hypothèse ont contre elles la probabilité et la vraisemblance, l'hypothèse elle-même est provisoirement improbable et invraisemblable; pourtant il reste possible qu'elle soit vraie, et qu'un progrès des connaissances fasse disparaître l'invraisemblance et amène même la certitude. Mais jamais une hypothèse de laquelle se déduit logiquement une conséquence certainement fausse ne pourra être justifiée par les progrès de la science. Nous avons montré que la réfutation directe des principes, quand elle est possible, est préférable à la réfutation indirecte, qui s'attaque aux conséquences; mais nous avons vu que celle-ci est pourtant légitime. Nous avons dit combien certains hommes, emportés par l'esprit de système, deviennent insensés et coupables, quand ils prétendent n'avoir à s'occuper des conséquences de leurs doctrines ni au point de vue de la logique, ni au point de vue de la morale. On doit juger sévèrement tant d'orgueil, de folie et d'égoïsme; mais on doit de l'indulgence à d'autres hommes plus raisonnables et plus honnêtes, qui, aveuglés par l'esprit de

système, ferment involontairement les yeux sur les conséquences de leurs théories. Personne n'a le droit de se croire entièrement exempt de cette faiblesse naturelle. Ce n'est donc nullement faire injure à une hypothèse ou à son auteur, que d'en rechercher les conséquences, souvent inaperçues pour l'auteur lui-même, et plus visibles pour le critique, auquel l'impartialité est moins difficile. Voyons comment le vitalisme et l'animisme exclusifs vont résister à cette nouvelle épreuve. Mais auparavant examinons les conséquences de l'organicisme spiritualiste, qu'ils attaquent avec tant de véhémence.

A en croire les animistes et les vitalistes exclusifs, il y aurait, entre toute forme de l'organicisme et le matérialisme, une solidarité vainement dissimulée. Cette assertion me paraît contenir, contre l'organicisme spiritualiste, une calomnie involontaire. Je ne pense pas que les critiques les plus sévères, même les plus injustes, osent considérer Descartes comme un des chefs du matérialisme moderne; cependant, dépassant l'organicisme le plus outré, Descartes ne voulait voir dans les animaux que de pures machines, et dans l'homme qu'une âme et une machine juxtaposées plutôt qu'unies; il semblait même, sinon toujours, du moins souvent, considérer la *glande pinéale* du cerveau comme l'unique point de contact de l'âme et du corps. Défenseur du spiritualisme, Descartes lui préparait des dangers en l'exagérant. Mais cette exagération périlleuse consiste en deux erreurs, dont la première peut être entièrement évitée par l'organicisme spiritualiste tel que nous l'avons défini, et dont la seconde elle-même peut être évitée par cet

organicisme, lorsqu'il cesse d'être exclusif: ces deux erreurs sont la négation de l'intelligence et de la sensibilité des animaux, et la négation au moins implicite des rapports intimes qui existent entre l'âme et le corps de l'homme. Sans doute, cette dernière erreur, à laquelle l'organicisme spiritualiste n'échappe pas, quand il est exclusif, a bien sa gravité; mais aucune solidarité avec le matérialisme ne s'y trouve impliquée.

Nous avons vu que cet organicisme exclusif n'est pas justifiable dans ses principes; nous venons de voir qu'il ne l'est pas non plus dans une de ses conséquences. Mais à ces justes reproches il ne faut pas en joindre d'injustes. On peut être organiciste, même exclusif, c'est-à-dire considérer la vie du corps comme produite uniquement par l'organisation fonctionnant en vertu des lois générales que Dieu a données à la matière, et cependant éviter de mériter à aucun degré l'accusation de tendance au matérialisme. En effet, un organiciste pur peut déclarer et prouver que l'intelligence, la sensibilité et la volonté ne peuvent pas appartenir à une substance matérielle, mais uniquement à une substance simple; que dans l'homme cette substance, qui est l'âme, a conscience d'une action directe qu'elle exerce volontairement sur le corps; que l'action de l'état du corps sur l'âme n'est pas moins indubitable; que, pendant la vie présente, l'organisme est l'instrument nécessaire, tantôt docile, tantôt rebelle, des opérations de l'âme, même de ses opérations les plus intimes, même de celles qui ont un objet supérieur à la matière, et que l'âme, qui pourvoit par ses actes volontaires aux besoins du corps,

exerce de plus, par son activité intellectuelle et morale, une influence involontaire et indirecte sur les fonctions de la vie organique. On peut être organiciste exclusif en ce qui concerne l'explication de ces fonctions, et cependant reconnaître que l'organisation du corps, trop complexe et en majeure partie trop inaccessible à l'observation pour être comprise par nous dans notre condition présente, a nécessairement pour cause première une force infiniment supérieure à nous en intelligence et en puissance, la force omnisciente et toute-puissante de Dieu. On peut être organiciste pur, et reconnaître que pour l'âme humaine la nécessité d'user du cerveau comme d'un instrument pour l'exercice de la pensée est un fait d'observation relatif seulement à la vie présente, et nullement une vérité nécessaire d'où l'on puisse conclure que la pensée cesse pour l'âme à la mort du corps. L'organicisme exclusif, ainsi compris, est aussi éloigné de l'athéisme et du matérialisme que les doctrines qui l'accusent. Le danger de favoriser le matérialisme commence, quand les organicistes, étendant leur doctrine hors de ses limites naturelles, prétendent expliquer par l'organisation seule et par des lois physiques soumises à une nécessité aveugle, soit quelques-unes des opérations de l'âme attestées par la conscience, soit l'origine première de l'organisation et de la matière.

Mais, sans incliner au matérialisme, l'organicisme, trop fidèle aux traditions de Descartes, peut compromettre le spiritualisme en le faisant pencher vers une des formes de l'idéalisme, vers celle qui consiste à méconnaître en partie les rapports intimes de l'âme et du corps,

en rejetant *a priori*, comme impossible, toute action directe et inconsciente de l'âme sur les fonctions de la vie organique, et en niant toute réaction directe de ces fonctions sur l'âme. L'organicisme spiritualiste, lorsqu'il est exclusif, tombe dans ce défaut; mais il l'évite, lorsqu'il sait faire à l'animisme une part légitime et nécessaire.

Passons aux adversaires de l'organicisme, et d'abord au vitalisme. Parmi les formes diverses de cette doctrine, il y a certain vitalisme ambigu, qui déclare ne savoir pas si le principe vital est matériel ou immatériel, et qui, provisoirement, lui prête tour à tour des propriétés, des facultés et des phénomènes incompatibles, dont les uns ne peuvent appartenir qu'à un esprit et les autres qu'à un corps. Il y a aussi certain vitalisme inintelligible, qui fait expressément du principe vital une substance intermédiaire, ni simple ni composée, ni matérielle ni immatérielle. Ce sont là des doctrines inconséquentes, qui valent mieux sans doute que le matérialisme pur et simple, mais qui, en prétendant le combattre, lui font la partie trop belle par une confusion déplorable des deux choses qu'il s'agit précisément de distinguer.

Deux autres formes du vitalisme, comme nous l'avons vu, diffèrent bien peu de l'organicisme, tout en l'attaquant : ce sont, d'une part, celle pour laquelle le principe vital est une partie matérielle, mais impondérable, de l'organisme; d'autre part, celle pour laquelle, au lieu d'être une substance, ce principe, sans être pourtant un résultat de l'organisation, a pour sujet l'organisme

lui-même, mais est une faculté surajoutée à l'organisme et agissant d'après des lois spéciales. Ni l'une ni l'autre de ces deux formes du vitalisme n'entraîne par elle-même des conséquence contraires au théisme et au spiritualisme : toutes deux, comme l'organicisme spiritualiste, ont besoin de recourir à Dieu pour expliquer l'origine première et la conservation de toutes choses, l'existence des lois contingentes, qui produisent l'ordre de l'univers, et spécialement le rôle admirable des causes finales dans les phénomènes de la vie organique, dans l'organisation, qui est la condition nécessaire de cette vie, dans les lois contingentes de la faculté qu'une de ces deux hypothèses déclare surajoutée à l'organisation, ou bien des ondulations du fluide impondérable que l'autre hypothèse adjoint à l'organisme visible et tangible pour y expliquer la vie. Ces deux mêmes formes du vitalisme ont besoin de l'âme pour rendre compte des phénomènes de la vie morale, de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté, de la liberté. Les vitalistes qui appartiennent à ces deux nuances voisines de l'organicisme ne sont condamnés par les conséquences de leurs doctrines, que lorsque, trop exclusifs et trop hostiles à l'animisme, ils amoindrissent à l'excès les rapports de l'âme et du corps.

Arrivons à la doctrine qui, admettant expressément l'immatérialité du principe vital, le considère comme une seconde âme, dont les opérations merveilleuses restent inconnues à l'autre âme, à l'âme sensible, intelligente et libre, qui seule constitue le *moi*. Nous avons vu que cette hypothèse, soit qu'elle prête ou qu'elle refuse

à l'âme vitale l'intelligence de ses actes, est dénuée, non-seulement de preuves, mais de probabilité et de vraisemblance. Cependant en elle-même elle est parfaitement compatible avec la doctrine la plus irréprochable sur la Providence divine, créatrice et conservatrice des âmes et des êtres corporels, de même que sur le libre arbitre, la responsabilité morale, la simplicité et l'immortalité de l'âme qui constitue le *moi*.

Mais, lors même que cette doctrine consent à rester à l'état d'hypothèse, elle a l'inconvénient de méconnaître dans notre âme, dans celle dont nous avons conscience, certaines facultés par lesquelles elle est avec le corps en des rapports naturels, intimes et continuellement nécessaires à la vie, et de se prêter ainsi trop facilement, d'une part aux excès d'un spiritualisme outré, pour lequel l'union de l'âme raisonnable et du corps humain est un fait violent et contre nature, et pour lequel le dogme de la résurrection future des corps, dogme si acceptable pour la raison [1], est une absurdité; d'autre part, aux excès de certaines croyances superstitieuses dont nous parlerons ailleurs [2], et d'après lesquelles, pendant la durée de la vie mortelle, l'homme posséderait naturellement la faculté de se dédoubler pour un temps, l'âme qui constitue le *moi* s'en allant voyager, voir et observer sans organisme ou bien avec un organisme subtil, tandis que le corps grossier continuerait de vivre et de se mouvoir en d'autres lieux sous la direction de son

[1] Voyez mon livre sur *la Vie future*, 2e édition, chap. 8, § 3, ou 3e édition, chap. 9, § 3. — [2] VIe Essai, §§ 6 et 7.

âme vitale et des instincts dont elle est douée. De plus, cette doctrine, lors même qu'elle consent à rester à l'état d'hypothèse, offre, comme nous le verrons, un autre inconvénient grave, celui d'arriver à l'absurde par la nécessité de la multiplication infinie des âmes dans un seul corps vivant ; mais cet inconvénient est commun à cette hypothèse et à l'animisme exclusif, qui la combat.

Il en est de même d'un autre inconvénient, que, pour la même raison, nous ne faisons que noter ici en passant, et qui se produit quand on veut démontrer *a priori* cette doctrine de l'âme vitale. En effet, lorsque, dans l'intérêt de la seconde âme qu'il imagine, ce vitalisme déclare impossibles, d'un côté, toute action inconsciente de l'âme humaine véritable, d'un autre côté, toute participation de l'organisation à la production des phénomènes de la vie organique, il se donne le tort de restreindre arbitrairement la toute-puissance de Dieu. Nous allons voir que ce tort involontaire de certains vitalistes est reproduit avec des circonstances aggravantes par certains animistes, qui veulent aussi appuyer leur doctrine sur une démonstration *a priori*.

L'animisme exclusif, dont nous allons maintenant examiner les conséquences, peut rester exempt de ce tort, tant qu'il se résigne à n'être qu'une hypothèse philosophique plus ou moins bien appuyée sur l'observation, sur l'analogie et sur l'induction, ou bien à n'être qu'une doctrine théologique prétendant reposer sur des définitions dogmatiques, auxquelles toutefois il faut prendre garde de faire dire autre chose que ce qu'elles

disent. De plus, l'animisme peut n'être pas exclusif, et, traité avec prudence, il peut être à l'abri de tout reproche d'exagération. En effet, il a bien le droit d'affirmer l'union intime du corps humain et de l'âme humaine et la participation continuelle de celle-ci aux phénomènes de la vie organique, dont quelquefois le fonctionnement pénible fatigue l'âme et contrarie d'une manière aussi évidente que déplorable son activité intellectuelle et volontaire; seulement, en même temps il peut et doit reconnaître que ces phénomènes vitaux, tout en ayant besoin, dans le corps humain, d'une excitation perpétuelle et inconsciente de l'âme, peuvent être cependant en partie le résultat de l'organisation, qui doit modifier les effets habituels des lois générales de la matière; il peut même reconnaître qu'il n'est pas impossible qu'à ce même résultat concourent certaines facultés physiques surajoutées à l'organisation et obéissant à certaines lois propres que le Créateur a pu leur donner. De l'animisme ainsi compris, l'on ne peut déduire aucune conséquence dont la fausseté doive le faire rejeter, ou dont le caractère hasardeux doive le rendre suspect.

Mais nous avons déjà parlé d'un animisme exclusif qui est loin de se maintenir dans ces sages limites. Nous avons parlé aussi d'un vitalisme non moins exclusif, qui, faisant du principe vital une seconde âme dans l'homme, prétend décharger de toute participation directe aux phénomènes de la vie du corps l'âme raisonnable et libre. Nous avons dit que cet animisme et ce vitalisme outrés aboutissent en commun à certaines conséquences excessives qui les condamnent tous deux. Le moment est

venu d'indiquer ces conséquences inévitables[1]. Ensuite nous montrerons d'autres conséquences plus graves encore, mais évitables, auxquelles ces deux doctrines peuvent conduire par la faute de quelques-uns de leurs défenseurs.

On prétend que tout phénomène de la vie organique, quelque minime qu'il soit, ne peut être accompli que par une âme plus ou moins douée d'intelligence ou d'instinct, et l'on conclut que dans l'homme la vie organique tout entière, jusque dans ses plus minces détails, doit s'expliquer, soit par une seconde âme, soit par une fonction instinctive ou intelligente, mais inconsciente, de l'âme unique. Tant qu'il ne s'agit que de l'homme et des animaux supérieurs, cette hypothèse, très-contestable en elle-même et dans ses principes, peut du moins sembler satisfaire aux phénomènes qu'elle concerne; car toute partie détachée du corps d'un homme ou d'un autre mammifère meurt; il semble donc, au premier coup d'œil, que dans l'homme et dans tout mammifère il y ait assez d'une seule âme vitale, identique ou non à celle dont l'activité consciente constitue le *moi*. Seulement il faut admettre qu'une nouvelle âme vitale soit créée pour chaque homme ou pour chaque mammifère au moment de la conception; ou bien il faut admettre, avec Leibniz, qu'une monade préexistante soit douée, alors seulement, de facultés nouvelles. Malheureusement pour l'animisme exclusif et pour l'hypothèse vitaliste

[1] Elles ont été développées par M. Philibert, *le Principe de la vie suivant Aristote*, 2e partie, chap. 2, § 2.

des deux âmes, la vie organique n'existe pas seulement dans l'homme et dans les mammifères, mais aussi dans les animaux inférieurs et dans les végétaux. Dans certaines circonstances, que l'homme peut préparer à volonté, la génération des animaux et des plantes donne des produits *hybrides*, c'est-à-dire qui tiennent à la fois de l'être mâle et de l'être femelle d'espèces différentes qui ont concouru à les produire. Si, comme on le veut, une âme fait tout dans l'organisation première et le développement du germe fécondé, il faut donc que l'être mâle et l'être femelle aient fourni chacun une moitié de cette âme, et nous voilà en plein matérialisme; ou bien il faut qu'alors, en créant chaque âme, ou bien en *transcréant*, comme dit Leibniz, une âme préexistante, Dieu lui donne des facultés organisatrices qui ressemblent à la fois et d'une manière égale à celles de l'âme vitale du mâle et à celles de l'âme vitale de la femelle d'espèces différentes. Des monstres se produisent naturellement, non au hasard, mais d'après des lois merveilleuses que la science moderne a constatées; l'homme peut même faire naître à volonté des poulets monstrueux en plaçant dans certaines conditions les œufs après la ponte. Quelle perversion des facultés inconscientes est donc produite alors par certaines conditions physiques dans les âmes organisatrices des monstres, âmes si habiles d'ailleurs dans leur tâche?

Mais arrivons à la difficulté capitale. Dans certains animaux inférieurs, qui peuvent se reproduire par *fissiparie*, et dans les végétaux, qui se reproduisent par greffes, par boutures, par bulbilles, par rejets portés sur

des stolons, une petite partie détachée peut devenir un animal nouveau, un végétal nouveau, et dans certains végétaux la parcelle la plus minime, par exemple chaque utricule du thallus d'un lichen, chaque cellule d'une feuille de mousse peut devenir une plante complète. Une âme distincte préexisterait donc dans chaque partie des animaux fissipares, dans chaque parcelle du végétal, dans chaque cellule douée de sa vie propre, dans chacun des *spores* infiniment petits qu'un végétal cryptogame peut émettre par millions. Il en doit être de même de la cellule animale, de la molécule organique d'un animal vivant. En effet, un petit morceau quelconque, détaché du corps d'un polype d'eau douce, devient un polype entier; les deux moitiés d'un lombric peuvent devenir deux lombrics, qui plus tard, divisés de même, en donneront quatre, et ainsi de suite; les tronçons du corps de certains insectes et même de certains vertébrés peuvent conserver pendant quelque temps un certain ensemble de fonctions vitales et de forces motrices; un organe retranché du corps d'un mammifère, par exemple d'un homme, conserve quelque temps un reste de vie organique, et même quelquefois une vie assez active; dans le cœur arraché soudainement du corps d'un mammifère vivant, les contractions et les dilatations alternatives persistent d'abord avec énergie. Faudra-t-il donc dire qu'une âme distincte de celle du corps entier continue d'animer chaque partie; que cette âme partielle, qui était auparavant sous les ordres de l'âme générale, peut en devenir indépendante par la division du corps; que dans certains animaux et dans les végétaux chacune d'elles, après la

séparation, peut devenir l'âme générale d'un nouvel organisme complet formé par elle, et que chacune de ces âmes subalternes a sous ses ordres d'autres petites âmes, dont la hiérarchie descend jusqu'aux âmes des cellules vivantes et des molécules organiques? Mais, en si beau chemin, l'on ne peut plus s'arrêter. Les merveilles de la cristallisation sont bien près de valoir celles de la cellule végétale ou animale; elles supposent, comme nous l'avons vu, d'autres merveilles dans la molécule inorganique, dans l'atome chimique d'un corps composé, dans l'atome chimique d'un corps simple. Décidément il faut aussi donner une âme à chaque molécule, à chaque atome de la matière inorganique; et c'est d'atomes inorganiques que chaque molécule organique se compose. Chacun de ces atomes innombrables qui constituent, par exemple, le corps humain, qui s'y incorporent et qui en sortent par un mouvement perpétuel, a donc aussi sa petite âme, et toutes ces petites âmes obéissent pour un temps aux âmes des molécules organiques, et celles-ci à d'autres âmes supérieures de différents grades; la grande âme vitale du corps humain commande à toutes ces âmes enrégimentées, et le personnel inférieur de toute cette armée d'âmes change sans cesse. Il y a des animistes qui acceptent tout cela; il y en a même qui suppriment les atomes et ne gardent que les âmes sous le nom de *monades*. En général, les vitalistes gardent les atomes; mais, de même que les animistes exclusifs, les vitalistes exclusifs, qui ne veulent faire aucune part à l'organicisme, ne peuvent pas sans inconséquence se refuser à admettre cette multiplicité

presque infinie des âmes dans les corps vivants. Dans l'homme, l'âme vitale commandante sera-t-elle identique à celle dont l'activité consciente constitue seule le *moi*, ou bien sera-t-elle une seconde grande âme dans le corps humain? Ce sera une question à débattre entre les animistes et les vitalistes partisans de l'hypothèse des deux âmes. Mais, tandis qu'ils se disputeront entre eux, les hommes impartiaux trouveront que les uns et les autres se sont réfutés eux-mêmes par les conséquences de leurs doctrines exagérées. L'animisme modéré, dont la cause est bien meilleure, devra répudier ces exagérations et faire à l'organicisme sa part, pour n'être pas obligé de donner à l'âme humaine un tel attirail d'âmes servantes, et pour n'être pas obligé d'imaginer des âmes hybrides et des âmes productrices de monstruosités. Animiste ou non, le spiritualisme devra répudier toute solidarité avec de telles hypothèses et avec les doctrines qui y conduisent forcément.

Cependant nous n'avons pas dit tous les périls de ces doctrines qui ne veulent faire aucune part à l'organicisme, et qui veulent expliquer exclusivement par des âmes tous les phénomènes des corps vivants. Nous n'avons parlé que des conséquences inévitables de ces doctrines. Il nous reste à parler de certaines conséquences que leurs défenseurs risquent d'encourir par leur faute, et auxquelles on peut être conduit même par l'animisme ou le vitalisme non exclusifs, lorsqu'on a recours imprudemment à de mauvaises raisons pour les soutenir. Il y a là, pour le spiritualisme, un péril qu'il est très-important, suivant moi, de signaler, surtout dans les circons-

tances présentes, où toutes les fautes sont dangereuses pour le spiritualisme attaqué de toutes parts.

IV

Écueils à éviter.

L'animisme, même sans être exclusif et à plus forte raison quand il l'est, peut donner lieu à une erreur grave, qu'il importe d'écarter par une explication nécessaire. Quelques animistes se vantent d'être les seuls défenseurs du spiritualisme et nomment dédaigneusement *demi-spiritualistes* tous ceux qui ne partagent pas tout à fait leurs opinions exagérées. Il serait déplorable que parmi eux il y en eût qui pussent encourager involontairement par leur silence une erreur qui conduit à nier la Providence divine, et surtout qu'il y en eût qui pussent autoriser cette erreur par leur langage et par leurs théories. Je veux parler de l'erreur qui consiste à penser qu'une série de moyens, admirablement combinés pour une fin évidente, peuvent s'expliquer sans qu'aucune puissance intelligente les ait combinés avec intention, et à croire qu'une puissance inconsciente ou instinctive suffit pour en rendre entièrement compte, sans qu'il y ait rien à chercher au delà.

L'être qui agit par une activité instinctive a plus ou moins conscience de ce qu'il fait, mais il ignore pourquoi et comment il le fait : l'être dont l'activité est in-

consciente ignore même ce qu'il fait. Dans la nature inorganique, tout est inconscient, mais tout est réglé par une haute sagesse : les lois de la nature inorganique sont générales et invariables; pourtant elles sont contingentes, c'est-à-dire que chacune d'elles pourrait être autre qu'elle n'est; mais toutes ensemble, telles qu'elles sont, concourent évidemment vers un même but, qui est l'ordre actuel de l'univers; cet ensemble de lois suppose un législateur très-sage, qui ne peut être que le Créateur. L'activité inconsciente de l'âme, qui, dans l'hypothèse de l'animisme, produit les phénomènes de la vie organique, obéit à des lois que, chez le commun des hommes, l'âme ne connaît pas plus que les corps inorganiques ne connaissent les lois physiques auxquelles ils obéissent. Parmi les lois de la vie organique, il y en a qui sont communes à tous les corps vivants; mais il y en a qui sont propres à certaines grandes divisions, à certaines classes, à certains ordres, à certaines familles, à certains genres, et il y en a qui dans un même genre varient d'une espèce à une autre. Ces lois, plus évidemment encore que les lois générales de la matière inorganique, sont contingentes, et leur raison d'être se trouve évidemment dans des causes finales relatives à certaines classes d'êtres vivants et quelques-unes à chaque espèce. Or, pour qu'une cause finale détermine une loi, il faut que cette cause finale soit connue et voulue par un être qui ait la puissance d'établir la loi et d'en assurer l'exécution, ou bien par un être qui s'impose sciemment la loi à lui-même en vue de la fin qu'il se propose. Mais, pour l'activité inconsciente de l'âme, ac-

tivité à laquelle on attribue les phénomènes vitaux, la cause finale de ces phénomènes est comme si elle n'existait pas, et il en est de même de la cause finale des actes instinctifs : par son activité tant inconsciente qu'instinctive, l'âme atteint un but, mais sans le vouloir et sans le savoir. Puisque la connaissance de la nature et du but des actes instinctifs et des actes inconscients ne se trouve pas dans les agents immédiats au moment même où ils les accomplissent, ces actes supposent donc une cause première à laquelle cette connaissance appartienne, une cause première qui ait préparé et qui assure l'accomplissement de ces actes et l'exécution des lois qui les régissent. Ainsi, soit au moyen de l'organisation seule, comme le veulent les organicistes spiritualistes, soit au moyen de l'activité inconsciente d'une âme, comme le veulent les animistes et certains vitalistes, soit plutôt au moyen de l'une et de l'autre de ces causes secondes réunies, c'est la divine sagesse qui est la cause première des phénomènes vitaux et de leurs lois. C'est là une importante vérité, sur laquelle les animistes, qui accordent tant à l'activité inconsciente de l'âme, ne peuvent pas sans danger garder le silence : ils doivent avoir grand soin de proclamer cette vérité comme un complément indispensable de leur pensée, bien loin de supposer tacitement ou d'insinuer expressément l'erreur contraire. C'est là un devoir que certains animistes peuvent être tentés, sinon de méconnaître entièrement, du moins d'oublier, parce qu'il les gênerait dans leurs efforts pour démontrer *a priori* un système trop absolu et trop exclusif, qu'ils ne peuvent pas appuyer suffisamment sur l'ob-

servation et sur l'induction. Quelques animistes ont-ils commis cette faute et jusqu'à quel point? C'est ce que je ne veux pas examiner ici. Dans cette œuvre de conciliation, je tiens à ma résolution de me borner à examiner les principes, la méthode et les conséquences des opinions possibles, sans m'engager dans une discussion des opinions réellement professées et dans une controverse avec leurs auteurs.

Supposons donc qu'il existe un animisme outré, qui, sans doute peu satisfait lui-même des preuves insuffisantes que la méthode inductive peut lui fournir, veuille démontrer *a priori* toute sa doctrine, et exclure *a priori* toute participation, soit de l'organisation, soit d'un principe vital quelconque, autre que l'âme elle-même, aux phénomènes de la vie du corps; un animisme arrogant, qui affirme qu'avec lui tout est nécessairement sauvé et que sans lui tout est nécessairement perdu; un animisme rationaliste à l'excès, qui, pour donner tout à l'âme, ne laisse rien ou presque rien à Dieu dans l'explication de la vie; un animisme intolérant, qui distribue à droite et à gauche, à tort et à travers, les accusations de *mysticisme* et de *matérialisme*, et qui devienne ainsi pour le spiritualisme un compromettant et dangereux auxiliaire. Supposons que cet animisme exagéré vienne nous dire qu'on n'en finira jamais avec le matérialisme, tant qu'on admettra l'existence d'atomes étendus et doués de forces attractives et répulsives. Supposons qu'il prétende posséder un moyen tout simple et tout facile de rendre le matérialisme impossible désormais, et qu'il dise que ce moyen, dont il est, sinon l'in-

venteur, du moins le rénovateur, consiste dans son monadisme universel et absolu, qui spiritualise la matière en ôtant l'étendue aux parties les plus petites des corps.

Nous avons montré que cette confiance dans la vertu du monadisme pour exclure le matérialisme est purement illusoire, et qu'au contraire, en effaçant ainsi la distinction fondamentale de l'esprit et de la matière, on risque de faire les affaires du monadisme matérialiste, aujourd'hui en voie de progrès. Or il est évident que les conséquences de ce matérialisme nouveau, tel que nous l'avons défini, sont identiques à celles du vieux matérialisme atomique; car, du moment qu'on déclare que toute pensée n'est que la fonction même d'un cerveau, c'est-à-dire d'une matière organisée et non d'une substance simple, que toute fonction du cerveau est le résultat nécessaire des lois de la matière, et que par la dissolution du cerveau toute pensée cesse nécessairement, qu'importe que la matière organisée du cerveau et la matière inorganique soient considérées toutes deux comme composées de monades? qu'importe que le cerveau, sujet prétendu de la pensée, soit considéré comme un assemblage de points mathématiques doués de forces motrices, au lieu d'être considéré comme un assemblage d'atomes imperceptibles doués de ces mêmes forces? Voilà donc un matérialisme qui s'arrange à merveille de ce monadisme tant vanté, et qui a pour conséquences, d'une part, la négation du libre arbitre et de l'immortalité de l'âme humaine, d'autre part, l'alternative entre l'athéisme pur et la conception absurde et contradictoire d'un Dieu pensant par un cerveau, ou d'un Dieu qui ne

soit pas même un être pensant. L'animisme monadiste devrait donc prendre garde de fournir des armes à ce matérialisme aussi radical que raffiné. Or, il lui en fournirait bien évidemment, si, en même temps, par un déisme outré, il s'efforçait de réduire Dieu à l'inaction, et d'attaquer, sous le nom de *mysticisme*, la doctrine de la Providence. En effet, cet animisme, qui craindrait tant de recourir à Dieu, serait conduit à voir dans une activité inconsciente la cause suffisante et la raison dernière de toutes les merveilles de la vie organique. Or, arrivé à ce point, il ne pourrait plus repousser une doctrine essentielle au panthéisme, ou pour mieux dire à l'athéisme idéaliste, c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle une activité inconsciente produirait spontanément, ou plutôt constituerait elle-même par son développement nécessaire, l'existence, l'ordre et le progrès de l'univers visible.

Nous avons dit quelle innombrable multitude d'âmes de différents grades tout animisme exclusif, qui voudrait rester conséquent avec lui-même, serait amené à supposer dans tout corps vivant, et en particulier dans le corps humain, où elles seraient sous le commandement très-indirect et très-imparfait de l'âme raisonnable et libre, qui leur commanderait sans rien comprendre à ses ordres et sans connaître même les ordres qu'elle donnerait. Mais l'animisme monadiste et déiste ne pourrait pas s'arrêter là sans inconséquence; car le moyen qu'il aurait pris de ne pas recourir à Dieu pour l'explication de l'ordre qui se montre dans les corps vivants, devrait également lui servir à expliquer sans aucune interven-

tion divine l'ordre général de l'univers. Fidèle au même procédé, il devrait donc continuer dans tout l'univers visible la hiérarchie des âmes organisatrices et conserver à leur mode d'activité les mêmes caractères essentiels. Chaque grand corps de l'univers serait donc un ensemble de monades inconscientes, dont une, par une activité inconsciente, dominerait sur les autres. Ainsi chaque planète, chaque satellite, chaque comète, aurait son âme, qui obéirait d'une manière inconsciente aux ordres inconscients de l'âme du soleil. Il en serait de même pour toutes les étoiles fixes avec leurs systèmes planétaires, et les âmes des soleils obéiraient sans doute à une grande âme du monde, qui dirigerait l'ensemble par une action inconsciente, tandis que les détails propres à chaque partie de l'univers seraient dans le ressort des âmes subalternes. Alors enfin l'animisme absolu et exclusif, associé au monadisme et au déisme, aurait dit son dernier mot.

Je me trompe : pour cet animisme, qui repousse toute intervention de l'Être suprême et qui ne le reconnaît que pour le condamner à l'inaction, il resterait un dernier mot à dire, un mot par lequel il rendrait les armes au polythéisme d'abord, et finalement à l'athéisme et au matérialisme. En effet, recourir à un Dieu créateur et conservateur pour expliquer l'origine première, la perpétuité et le développement de l'organisation et de la vie animale et végétale, c'est, dit-on, du *mysticisme*. Or, on sait quelle horreur le seul nom de *mysticisme*, ce nom dont on a tant abusé, inspire à certains rationalistes. Lorsque toute action d'un Dieu dirigeant le monde avec

conscience et liberté est ainsi écartée, il faut donc, suivant l'animisme dont nous parlons, que des âmes inconscientes suffisent à la tâche. En effet, il n'y a dans le monde physique rien de plus merveilleux que l'organisation et que la vie organique, rien où les causes finales se montrent plus clairement. Si donc on trouve que l'organisation et la vie s'expliquent suffisamment par l'action inconsciente des âmes vitales, on devra trouver que de même l'action inconsciente d'autres âmes de différents grades et suffisamment multipliées explique toutes les merveilles progressives d'un monde éternel, et l'âme suprême de ce monde n'aura pas elle-même besoin d'avoir conscience de l'action par laquelle elle le dirige. Supposer à ces âmes cosmiques d'autres facultés accompagnées de conscience et de liberté, ce serait inutile et contraire à la logique, puisque la liberté, observée dans le *moi* humain, ne se manifeste nullement dans les phénomènes généraux de l'univers. L'âme du monde sera donc un dieu inconscient, commandant sans le savoir à d'autres dieux inconscients, qui lui obéiront sans le savoir ; les âmes humaines seront des dieux supérieurs aux autres par la conscience qu'elles ont d'une partie de leur activité, mais très-inférieurs en puissance. Au-dessous des âmes humaines viendront à divers degrés les âmes plus ou moins intelligentes des animaux supérieurs, puis celles des animaux inférieurs, des végétaux, des cellules vivantes, des molécules organiques et inorganiques et des atomes, et enfin les monades dernières dont chacun de ces atomes serait composé et dont chacune ne commanderait qu'à elle-même. Mais d'où viendraient

toutes ces âmes chargées d'organiser chaque nouvelle cellule vivante, chaque nouveau germe, chaque nouveau corps vivant, chaque nouveau corps humain à l'état de fœtus? car tout cela commence d'être, puisqu'il est bien reconnu aujourd'hui que l'hypothèse de la préexistence et de l'emboîtement des germes est impossible[1], et que la vie n'a pas toujours existé sur la terre. Le choix reste donc entre trois hypothèses seulement : l'hypothèse de la création perpétuelle d'âmes nouvelles pour de nouveaux corps vivants, l'hypothèse de la *transcréation* perpétuelle par laquelle des monades péexistantes deviendraient les âmes de ces nouveaux corps, et l'hypothèse de la préexistence de toutes les âmes, de même que de toutes les monades de la matière. Les deux premières hypothèses sont contraires au déisme associé à l'animisme dont nous parlons. La dernière hypothèse est donc la seule qui puisse lui convenir, comme seule exempte de ce qu'il appelle *mysticisme*. Mais, avec ou sans l'accessoire de la métempsycose, l'hypothèse de la préexistence des âmes et des monades présente au déisme une dernière alternative : les âmes et la matière composée de monades existent par le fait de la création et depuis un temps déterminé par la volonté du Créateur, ou bien elles ont toujours existé. Le déisme ne peut pas accepter la première hypothèse; car, si Dieu a pu créer librement des âmes, il le peut encore, et, s'il le peut, toute intervention de Dieu dans l'ordre du monde n'est pas impossible. Reste donc l'hypothèse de l'éternité né-

[1] Les phénomènes d'*hybridation* suffisent pour écarter cette vieille hypothèse.

cessaire des âmes et de la matière, nécessairement créées, si l'on veut, par un Dieu sans liberté. Mais, si les âmes inconscientes suffisent pour expliquer l'ordre du monde, l'hypothèse d'un Créateur intelligent et agissant avec conscience sera inutile : *Dieu* sera le nom de la nécessité en vertu de laquelle le monde existe éternellement. Nous aurions ainsi, grâce à cet animisme tel que nous le supposons, une sorte de panthéon cosmique, dans lequel l'âme inconsciente du monde tiendrait le premier rang pour la puissance, et serait une sorte de Dieu impersonnel, comme celui du panthéisme; les âmes humaines seules auraient la raison avec la conscience.

Cela posé, si les âmes humaines tenaient à avoir une religion, à moins d'avoir la fantaisie absurde de s'adorer elles-mêmes individuellement, ou bien de s'adorer réciproquement les unes les autres, elles seraient réduites à adorer des dieux plus puissants qu'elles, il est vrai, mais inconscients et, par conséquent, tout à fait indifférents aux adorations. Arrivés à ce point, l'animisme universel et le monadisme, associés ensemble et avec le déisme, auraient bien de la peine à ne pas se laisser entraîner vers une des formes du matérialisme athée. En effet, même dans les animaux dépourvus de raison et de liberté, la pensée est difficilement concevable sans une conscience faible, obscure et irréfléchie, mais réelle pourtant. Or, si les forces, en tant qu'inconscientes, ne sont pas des forces pensantes, pourquoi ces activités aveugles ne pourraient-elles pas appartenir à la nature, considérée, puisqu'on le veut ainsi, comme une collection de monades? L'âme inconsciente du monde ris-

querait donc fort d'être remplacée par l'ensemble des forces inconscientes de la matière. De même, l'âme humaine, avec son activité inconsciente en tant que principe de la vie organique, risquerait fort de tomber dans le domaine de la matière. Resterait le *moi* humain, protégé seul par son activité consciente contre le matérialisme monadique, qui, comme nous l'avons vu, est parfaitement équivalent au matérialisme atomique. Mais déjà certain animiste, que je pourrais nommer, nous dit que le *moi*, bien loin d'être une substance, n'est pas même un ensemble de facultés, et qu'il n'est qu'une *idée*, une *conception* sous laquelle on réunit une petite classe de phénomènes d'une âme qui a une activité infiniment plus étendue. Avec une telle opinion, serait-il bien facile de défendre la simplicité individuelle, l'identité persistante et l'immortalité personnelle de cette *petite classe de phénomènes*, partie très-accessoire du développement d'une activité inconsciente qu'on aurait été conduit à attribuer, comme toutes les autres activités de ce genre, à une matière composée de monades? Une fois qu'on s'est laissé entraîner à admettre que des forces inconscientes suffisent pour expliquer complétement la vie des corps organisés et l'ordre de l'univers, l'âme et Dieu risquent fort de ne plus paraître que deux mots destinés à représenter des *classes de phénomènes* de la matière. Mais le mot *Dieu*, au singulier, ne représenterait-il pas une classe de phénomènes trop étendue et trop vague? Ne serait-il pas naturel de la décomposer en des groupes de phénomènes plus concevables pour notre esprit? Au lieu d'un Dieu vague, on aurait ainsi

des dieux plus saisissables. En effet, déjà, comme nous le verrons[1], un prophète de notre époque a osé prédire que, le temps de la *monarchie divine* étant bientôt passé, un nouveau *polythéisme*, le culte des forces physiques, sera *la religion de nos descendants*. Est-il besoin de dire que le vrai nom de cette religion de l'avenir serait *athéisme*? Je ne crois pas que des nations civilisées et chrétiennes puissent rétrograder au point d'accepter cette *notion républicaine du monde*, comme on ne craint pas de l'appeler. Si pourtant quelques-unes de ces nations devaient réaliser, d'une manière durable, cette renaissance d'un polythéisme apparent, qui serait l'athéisme au fond, ces nations seraient délivrées de la notion prétendue *mystique* de la Providence; mais on verrait infailliblement reparaître et fleurir chez elles, à la place de cette doctrine raisonnable, les honteuses superstitions du polythéisme antique, et d'autres superstitions plus immondes et plus absurdes encore; car tels seraient les fruits du naturalisme popularisé par une science purement matérialiste, du naturalisme débarrassé ainsi des tendances monothéistes et spiritualistes qui subsistaient au fond de la religion anthropomorphique des anciens Grecs et qui l'empêchaient de dégénérer en naturalisme athée.

Dans les considérations qui précèdent, je n'ai pas eu en vue une doctrine réellement enseignée par un auteur. Seulement j'ai vu l'entraînement de quelques philosophes spiritualistes vers des exagérations qui compromettent

[1] VIe Essai, § 1.

l'animisme et le spiritualisme avec lui : surtout, d'une part, j'ai remarqué la confiance trompeuse avec laquelle tel d'entre eux croit voir dans ces exagérations mêmes une sauvegarde infaillible contre le matérialisme; d'autre part, j'ai remarqué l'injustice involontaire avec laquelle on accuse de tendance au matérialisme l'acceptation nécessaire de la portion incontestable de vérité que l'organicisme spiritualiste contient. J'ai cru voir là une tendance funeste, qu'il importait de signaler. Je ne connais aucun animiste de notre temps qui ait descendu la pente jusqu'au bas; mais quelques-uns me paraissent s'arrêter avec peine près du sommet ou à divers points de cette pente, sur laquelle, sans le vouloir, ils risquent d'engager d'autres esprits assez emportés pour glisser jusqu'au fond du précipice. Je pense que, au lieu de traiter si durement et si injustement toute doctrine un peu différente de la leur, certains animistes feraient mieux d'ouvrir les yeux sur l'abîme qui est devant leurs pieds : ils s'apercevraient peut-être alors que les doctrines qu'ils attaquent avec tant de violence sont sur une pente bien moins périlleuse. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus complétement par les considérations suivantes.

Une des erreurs les plus déplorables et les plus envahissantes de notre temps est celle qui, retournant la raison contre elle-même, annihile les rôles de la sagesse divine et de la liberté humaine, au point d'expliquer exclusivement par des forces aveugles et nécessitantes le développement de l'univers et le développement de l'ordre social. Si l'on réussissait à supprimer ainsi la no-

tion de la raison divine, la raison humaine aurait peut-être l'orgueilleuse satisfaction de croire qu'elle subsisterait seule; mais ce serait à la condition de s'amoindrir et de se renier elle-même, en se considérant comme le produit le plus élevé, si l'on veut, mais enfin comme un produit des forces aveugles qui présideraient seules à l'organisation de la matière vivante et en particulier du cerveau. Cette erreur absurde et dégradante ne peut pas prévaloir et durer; mais elle peut séduire beaucoup d'esprits, corrompre beaucoup d'âmes et causer de grands malheurs, même dans l'ordre des intérêts matériels. C'est donc, à tous égards, un devoir sacré de résister à cette erreur délétère, en défendant contre elle, au nom de la raison et du bon sens, d'une part, avec la distinction essentielle du bien et du mal moral, le libre arbitre de l'homme, la loi du mérite et du démérite et l'immortalité personnelle des âmes humaines, d'autre part, la contingence de chacune des lois de la nature matérielle et la sage coordination de leur ensemble, la réalité des causes finales, l'intelligence infinie, la liberté et la bonté de la cause efficiente suprême, créatrice et conservatrice de toutes les causes secondes : en deux mots, il faut défendre contre une négation insensée la responsabilité humaine et la providence divine. Une expérience constante montre que la première de ces deux vérités chancelle quand la seconde est ébranlée : la dignité morale de l'homme ne peut pas subsister sans la notion du Dieu personnel et vivant, créateur, législateur et juge. Cette notion est sauve, quand on reconnaît que toutes les choses changeantes, n'existant pas par elles-mêmes, ont néces-

l'animisme et le spiritualisme avec lui : surtout, d'une part, j'ai remarqué la confiance trompeuse avec laquelle tel d'entre eux croit voir dans ces exagérations mêmes une sauvegarde infaillible contre le matérialisme; d'autre part, j'ai remarqué l'injustice involontaire avec laquelle on accuse de tendance au matérialisme l'acceptation nécessaire de la portion incontestable de vérité que l'organicisme spiritualiste contient. J'ai cru voir là une tendance funeste, qu'il importait de signaler. Je ne connais aucun animiste de notre temps qui ait descendu la pente jusqu'au bas; mais quelques-uns me paraissent s'arrêter avec peine près du sommet ou à divers points de cette pente, sur laquelle, sans le vouloir, ils risquent d'engager d'autres esprits assez emportés pour glisser jusqu'au fond du précipice. Je pense que, au lieu de traiter si durement et si injustement toute doctrine un peu différente de la leur, certains animistes feraient mieux d'ouvrir les yeux sur l'abîme qui est devant leurs pieds : ils s'apercevraient peut-être alors que les doctrines qu'ils attaquent avec tant de violence sont sur une pente bien moins périlleuse. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus complétement par les considérations suivantes.

Une des erreurs les plus déplorables et les plus envahissantes de notre temps est celle qui, retournant la raison contre elle-même, annihile les rôles de la sagesse divine et de la liberté humaine, au point d'expliquer exclusivement par des forces aveugles et nécessitantes le développement de l'univers et le développement de l'ordre social. Si l'on réussissait à supprimer ainsi la no-

tion de la raison divine, la raison humaine aurait peut-être l'orgueilleuse satisfaction de croire qu'elle subsisterait seule; mais ce serait à la condition de s'amoindrir et de se renier elle-même, en se considérant comme le produit le plus élevé, si l'on veut, mais enfin comme un produit des forces aveugles qui présideraient seules à l'organisation de la matière vivante et en particulier du cerveau. Cette erreur absurde et dégradante ne peut pas prévaloir et durer; mais elle peut séduire beaucoup d'esprits, corrompre beaucoup d'âmes et causer de grands malheurs, même dans l'ordre des intérêts matériels. C'est donc, à tous égards, un devoir sacré de résister à cette erreur délétère, en défendant contre elle, au nom de la raison et du bon sens, d'une part, avec la distinction essentielle du bien et du mal moral, le libre arbitre de l'homme, la loi du mérite et du démérite et l'immortalité personnelle des âmes humaines, d'autre part, la contingence de chacune des lois de la nature matérielle et la sage coordination de leur ensemble, la réalité des causes finales, l'intelligence infinie, la liberté et la bonté de la cause efficiente suprême, créatrice et conservatrice de toutes les causes secondes : en deux mots, il faut défendre contre une négation insensée la responsabilité humaine et la providence divine. Une expérience constante montre que la première de ces deux vérités chancelle quand la seconde est ébranlée : la dignité morale de l'homme ne peut pas subsister sans la notion du Dieu personnel et vivant, créateur, législateur et juge. Cette notion est sauve, quand on reconnaît que toutes les choses changeantes, n'existant pas par elles-mêmes, ont néces-

l'animisme et le spiritualisme avec lui : surtout, d'une part, j'ai remarqué la confiance trompeuse avec laquelle tel d'entre eux croit voir dans ces exagérations mêmes une sauvegarde infaillible contre le matérialisme; d'autre part, j'ai remarqué l'injustice involontaire avec laquelle on accuse de tendance au matérialisme l'acceptation nécessaire de la portion incontestable de vérité que l'organicisme spiritualiste contient. J'ai cru voir là une tendance funeste, qu'il importait de signaler. Je ne connais aucun animiste de notre temps qui ait descendu la pente jusqu'au bas; mais quelques-uns me paraissent s'arrêter avec peine près du sommet ou à divers points de cette pente, sur laquelle, sans le vouloir, ils risquent d'engager d'autres esprits assez emportés pour glisser jusqu'au fond du précipice. Je pense que, au lieu de traiter si durement et si injustement toute doctrine un peu différente de la leur, certains animistes feraient mieux d'ouvrir les yeux sur l'abîme qui est devant leurs pieds : ils s'apercevraient peut-être alors que les doctrines qu'ils attaquent avec tant de violence sont sur une pente bien moins périlleuse. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus complétement par les considérations suivantes.

Une des erreurs les plus déplorables et les plus envahissantes de notre temps est celle qui, retournant la raison contre elle-même, annihile les rôles de la sagesse divine et de la liberté humaine, au point d'expliquer exclusivement par des forces aveugles et nécessitantes le développement de l'univers et le développement de l'ordre social. Si l'on réussissait à supprimer ainsi la no-

tion de la raison divine, la raison humaine aurait peut-être l'orgueilleuse satisfaction de croire qu'elle subsisterait seule; mais ce serait à la condition de s'amoindrir et de se renier elle-même, en se considérant comme le produit le plus élevé, si l'on veut, mais enfin comme un produit des forces aveugles qui présideraient seules à l'organisation de la matière vivante et en particulier du cerveau. Cette erreur absurde et dégradante ne peut pas prévaloir et durer; mais elle peut séduire beaucoup d'esprits, corrompre beaucoup d'âmes et causer de grands malheurs, même dans l'ordre des intérêts matériels. C'est donc, à tous égards, un devoir sacré de résister à cette erreur délétère, en défendant contre elle, au nom de la raison et du bon sens, d'une part, avec la distinction essentielle du bien et du mal moral, le libre arbitre de l'homme, la loi du mérite et du démérite et l'immortalité personnelle des âmes humaines, d'autre part, la contingence de chacune des lois de la nature matérielle et la sage coordination de leur ensemble, la réalité des causes finales, l'intelligence infinie, la liberté et la bonté de la cause efficiente suprême, créatrice et conservatrice de toutes les causes secondes : en deux mots, il faut défendre contre une négation insensée la responsabilité humaine et la providence divine. Une expérience constante montre que la première de ces deux vérités chancelle quand la seconde est ébranlée : la dignité morale de l'homme ne peut pas subsister sans la notion du Dieu personnel et vivant, créateur, législateur et juge. Cette notion est sauve, quand on reconnaît que toutes les choses changeantes, n'existant pas par elles-mêmes, ont néces-

l'animisme et le spiritualisme avec lui : surtout, d'une part, j'ai remarqué la confiance trompeuse avec laquelle tel d'entre eux croit voir dans ces exagérations mêmes une sauvegarde infaillible contre le matérialisme; d'autre part, j'ai remarqué l'injustice involontaire avec laquelle on accuse de tendance au matérialisme l'acceptation nécessaire de la portion incontestable de vérité que l'organicisme spiritualiste contient. J'ai cru voir là une tendance funeste, qu'il importait de signaler. Je ne connais aucun animiste de notre temps qui ait descendu la pente jusqu'au bas; mais quelques-uns me paraissent s'arrêter avec peine près du sommet ou à divers points de cette pente, sur laquelle, sans le vouloir, ils risquent d'engager d'autres esprits assez emportés pour glisser jusqu'au fond du précipice. Je pense que, au lieu de traiter si durement et si injustement toute doctrine un peu différente de la leur, certains animistes feraient mieux d'ouvrir les yeux sur l'abîme qui est devant leurs pieds : ils s'apercevraient peut-être alors que les doctrines qu'ils attaquent avec tant de violence sont sur une pente bien moins périlleuse. C'est ce que nous allons essayer de montrer plus complétement par les considérations suivantes.

Une des erreurs les plus déplorables et les plus envahissantes de notre temps est celle qui, retournant la raison contre elle-même, annihile les rôles de la sagesse divine et de la liberté humaine, au point d'expliquer exclusivement par des forces aveugles et nécessitantes le développement de l'univers et le développement de l'ordre social. Si l'on réussissait à supprimer ainsi la no-

tion de la raison divine, la raison humaine aurait peut-être l'orgueilleuse satisfaction de croire qu'elle subsisterait seule; mais ce serait à la condition de s'amoindrir et de se renier elle-même, en se considérant comme le produit le plus élevé, si l'on veut, mais enfin comme un produit des forces aveugles qui présideraient seules à l'organisation de la matière vivante et en particulier du cerveau. Cette erreur absurde et dégradante ne peut pas prévaloir et durer; mais elle peut séduire beaucoup d'esprits, corrompre beaucoup d'âmes et causer de grands malheurs, même dans l'ordre des intérêts matériels. C'est donc, à tous égards, un devoir sacré de résister à cette erreur délétère, en défendant contre elle, au nom de la raison et du bon sens, d'une part, avec la distinction essentielle du bien et du mal moral, le libre arbitre de l'homme, la loi du mérite et du démérite et l'immortalité personnelle des âmes humaines, d'autre part, la contingence de chacune des lois de la nature matérielle et la sage coordination de leur ensemble, la réalité des causes finales, l'intelligence infinie, la liberté et la bonté de la cause efficiente suprême, créatrice et conservatrice de toutes les causes secondes : en deux mots, il faut défendre contre une négation insensée la responsabilité humaine et la providence divine. Une expérience constante montre que la première de ces deux vérités chancelle quand la seconde est ébranlée : la dignité morale de l'homme ne peut pas subsister sans la notion du Dieu personnel et vivant, créateur, législateur et juge. Cette notion est sauve, quand on reconnaît que toutes les choses changeantes, n'existant pas par elles-mêmes, ont néces-

sairement en dehors d'elles une cause première, qui doit posséder d'une manière éminente et parfaite la sagesse manifestée en partie par le peu que nous connaissons de ses œuvres. Cette notion s'obscurcit, quand on réussit à se persuader et à faire croire que les merveilles de la nature inorganique, celles de la matière organisée et vivante, et même celles des âmes humaines, peuvent trouver leur explication dernière et complète dans un concours nécessaire de forces inconscientes; qu'au lieu d'être des causes premières, en tant qu'attributs de Dieu, l'intelligence et la volonté ne sont que des produits tardifs de la combinaison des forces aveugles de la matière, qu'ainsi le *plus* est sorti du *moins*, et que le *moins* est sorti primitivement de l'*indéfini absolu*, c'est-à-dire du *néant*, par ce phénomène sans cause qu'on appelle le *devenir*. Sans tomber dans cet excès de déraison, pris par quelques hommes pour une preuve de génie, en est-on aussi loin qu'on le croit peut-être, quand déjà l'on admet, comme le font certains animistes, que la spontanéité aveugle, sans connaissance du but et des moyens, peut suffire seule pour produire une organisation admirable, telle que celle du corps humain par exemple, et qu'il est inutile, pour expliquer cette œuvre, de recourir à une cause autre que l'activité inconsciente de l'âme, à une cause supérieure, créatrice et directrice, à une intelligence capable de comprendre ce chef-d'œuvre en l'exécutant?

Quand je vois un manœuvre tournant la roue qui met en jeu une machine dont il ne comprend pas le mécanisme, je constate qu'il est le moteur de la machine,

mais j'affirme qu'il n'en est ni l'inventeur ni l'auteur, et que cette machine suppose un habile mécanicien, soit que celui-ci l'ait exécutée lui-même, soit qu'après en avoir conçu le plan il en ait fait construire et assembler les pièces par d'autres machines et par d'autres manœuvres, qui, pour lui obéir, n'ont pas eu besoin de pénétrer ses desseins. De même, quand je sens ma volonté mettre en mouvement mon corps sans connaître elle-même les ressorts qu'elle met en jeu, et quand des inductions probables me conduisent à admettre, de plus, que, par une force inconsciente, mon âme donne perpétuellement une impulsion nécessaire aux fonctions de la vie organique, je sais qu'en cela mon âme ne peut être qu'un agent subalterne, lors même que dès l'instant de la conception elle aurait travaillé à construire mon corps sans s'en apercevoir, et je sais que le véritable auteur de l'œuvre est celui qui seul en comprend l'ensemble et tous les détails, c'est-à-dire Dieu, cause première de toute organisation et de toute vie.

Dieu a-t-il, comme le pensent certains organicistes fidèles au théisme le plus pur, donné aux parties les plus petites de la matière, en les créant, une structure, des forces et des lois tellement combinées avec une admirable sagesse, que, placées dans certaines conditions prévues par la divine Providence, ces parcelles de matière, par le phénomène de la nutrition, entrent comme éléments dans un organisme préexistant, ou contribuent, par le phénomène de la génération, à former un organisme nouveau? S'il en est ainsi, chaque organisme sera comparable à une machine dont les parties auront été

construites et assemblées par d'autres machines fonctionnant sous l'impulsion d'un moteur physique avec l'intervention peu intelligente de quelques manœuvres, mais d'après des vues très-sages d'un mécanicien constructeur. L'accusation de matérialisme serait évidemment une calomnie contre cette hypothèse, puisqu'elle attribue à la sagesse du Créateur tout ce qui dans l'organisation suppose une intelligence, et puisque, conservant à l'âme immatérielle toutes ses fonctions de sensibilité, d'intelligence et de volonté, elle n'attribue à la matière organisée que des phénomènes physiques et chimiques préparés par l'intelligence suprême, et dont les effets, modifiés par l'organisation, prennent les caractères spéciaux de la vie. Quant à ce qu'on veut appeler *mysticisme*, c'est-à-dire quant à l'invocation abusive d'une intervention perpétuelle et immédiate de Dieu pour expliquer ce que Dieu opère par l'intermédiaire des causes secondes, nulle doctrine théiste n'est plus évidemment exempte de ce défaut. Cette doctrine a pourtant un tort grave, qu'elle devrait éviter en se rendant moins exclusive : ce tort de l'organicisme spiritualiste consiste, comme nous l'avons vu, à méconnaître l'intimité de l'union de l'âme humaine au corps humain, qui ne peut pas vivre un seul instant de sa vie complète autrement qu'avec elle et par elle. Le même reproche, mais non celui de mysticisme ou de matérialisme, est mérité par deux formes du vitalisme, d'après lesquelles dans l'homme l'âme n'aurait que son activité consciente, et le principe vital consisterait soit en certaines ondulations de l'éther, soit en certaines forces physiques surajoutées à l'organisation.

Mais revenons à l'animisme. Il est une hypothèse vraie et par conséquent irréprochable, pourvu qu'il soit convenablement restreint et interprété, et qu'il consente à ne donner comme prouvé ou comme probable que ce qui l'est en effet. Alors il doit renoncer à affirmer que toute organisation et toute vie, même végétale, soit uniquement le produit de l'activité inconsciente de certaines âmes, et que dans l'homme une action inconsciente de l'âme raisonnable et libre soit la cause unique et suffisante par elle-même de l'organisation et de la vie. Il doit renoncer à cette thèse, que ni l'induction scientifique, ni, comme nous le verrons, l'autorité religieuse, n'appuient. Quand on veut démontrer *a priori* cette thèse exagérée, l'on est forcé d'écarter, comme impossible, toute action de la Providence divine dans l'organisation de la matière, et d'expliquer des chefs-d'œuvre d'intelligence par les forces inconscientes des âmes, sans aucune intervention d'une force consciente pour les diriger vers les fins qu'elles ignorent. Or, avec de tels principes, on ne peut plus résister au panthéisme, au matérialisme même, auquel on croit en vain échapper par l'hypothèse du monadisme; car, combiné avec de tels principes, le monadisme ne donne qu'un matérialisme dans lequel les monades remplacent les atomes, et l'intelligence, rayée de la classe des causes premières, ne reparaît que comme phénomène d'une organisation produite par des forces aveugles. Voilà où l'on risque d'arriver en exagérant une hypothèse vraie et en s'efforçant de justifier cette exagération par une prétendue démonstration *a priori*. Déjà l'Essai précédent

nous a offert un autre exemple non moins frappant et non moins instructif d'une imprudence semblable, conséquence déplorable d'un vice de méthode scientifique.

Pour forcer tous les spiritualistes à adopter entièrement et sans réserve leur hypothèse, certains animistes monadistes osent donner à entendre qu'il faut que cette hypothèse triomphe entièrement du vitalisme et de l'organicisme, ou que le spiritualisme tombe avec elle ou bientôt après elle. Je n'en crois rien. Au contraire, l'avenir me paraît appartenir aux opinions modérées. Certain vitalisme outré, qui donne deux âmes à l'homme, me paraît bien près d'avoir fait son temps. Mais je crois à la possibilité d'un accord entre un animisme sage, l'atomisme, l'organicisme spiritualiste et l'hypothèse d'un principe vital consistant soit en certaines propriétés spéciales de la matière vivante, soit plutôt en certaines ondulations spéciales du fluide impondérable. Quant à l'animisme absolu et exclusif, qui veut que l'âme seule organise le corps et qu'elle y produise directement et à elle seule tous les phénomènes de la vie, soit qu'il laisse subsister l'étendue, soit qu'il la supprime par le monadisme, je crois que cet animisme exagéré doit succomber dans la lutte, et qu'ensuite, débarrassé de cette alliance compromettante, le spiritualisme restera plus fort que jamais contre ses ennemis perpétuels, qui sont d'une part l'organicisme matérialiste, d'autre part l'athéisme idéaliste et le panthéisme. Cependant, par leur outrecuidance à se présenter comme les seuls défenseurs réels et sérieux du spiritualisme, quelques animistes exagérés auront rendu au spiritualisme le mauvais ser-

vice de lui préparer l'apparence d'une défaite, qui en réalité ne sera que la leur.

J'ai essayé de contribuer à dissiper d'avance l'illusion de cette solidarité funeste et imaginaire. D'une part, je me suis efforcé de montrer le danger des opinions trop absolues sur cette difficile question du rôle de l'âme dans la vie organique, et surtout le danger des principes qu'on se trouve conduit à invoquer ou à sous-entendre, quand on veut donner à ces opinions un semblant de démonstration. D'autre part, j'ai essayé de faire entrevoir les avantages d'une opinion plus conciliante et moins prétentieuse, que, du reste, je ne me sens pas capable de préciser et de formuler avec une autorité suffisante, mais sur laquelle cependant il me paraît possible et utile de donner ici quelques indications rapides.

V

Aperçu d'une doctrine conciliante.

Malgré le caractère spéculatif et non historique de cet Essai critique, les aperçus qui vont le terminer gagneront en clarté à être précédés de quelques remarques sur un point qui touche à l'histoire de la question, et dont quelques philosophes de nos jours se sont occupés.

Au moyen âge, l'Église catholique s'est prononcée sur les rapports de l'âme et du corps, et elle a formulé ses

décisions dans le langage du péripatétisme chrétien, alors dominant dans les écoles. Certains animistes de notre époque, même parmi les plus rationalistes, ont tenu à constater que ces décisions étaient en leur faveur. C'est vrai, jusqu'à un certain point. Mais jusqu'à quel point? C'est ce qu'il s'agit d'examiner. Pour cette question d'interprétation, nous devrons remonter à la psychologie d'Aristote, dont la philosophie scolastique a gardé la plupart des expressions, mais dont elle a changé heureusement la pensée.

Certains points de la psychologie d'Aristote sont fort obscurs, et ont reçu, depuis l'antiquité jusqu'à ce jour, les interprétations les plus contraires. Il serait trop long de discuter ici ces points difficiles : nous pouvons nous borner à un simple exposé de quelques points principaux, dont le sens, quoiqu'il soit encore controversé, me paraît désormais peu contestable.

Aristote est très-opposé à l'organicisme; mais pourtant il reconnaît que l'organisation et certaines causes physiques, surtout la chaleur, ont une grande part dans les phénomènes de la vie. Entre l'animisme et le vitalisme, et même entre le matérialisme et le spiritualisme, en ce qui concerne la nature humaine, Aristote tient une position intermédiaire, qui s'explique par sa méthode en biologie et en psychologie. Sa théorie ne descend pas de l'homme à l'animal et à la plante; elle ne va pas de l'âme au corps, de l'observation interne par la conscience à l'observation externe par les sens ; elle suit la voie inverse : la psychologie proprement dite, la psychologie humaine, n'est pour Aristote qu'un

cas particulier dans la théorie générale de la vie, telle qu'il l'a fondée sur l'observation externe appliquée aux végétaux et aux animaux et interprétée par la métaphysique. Suivant Aristote, le corps est la *matière* de l'être vivant; l'âme en est la *forme*, c'est-à-dire non pas la figure visible et tangible, mais la *forme* métaphysique par laquelle elle est un être vivant de telle espèce. En d'autres termes, suivant ce philosophe, l'âme humaine, par exemple, est la *réalité première*, c'est-à-dire à la fois l'existence actuelle et le principe, *de la vie d'un corps humain capable de vivre*. La vie, dont une âme est la réalisation dans un corps vivant, est seulement végétative dans la plante; elle est végétative, sensitive et locomotrice dans l'animal; elle est végétative, sensitive, locomotrice et raisonnable dans l'homme. Cependant, suivant Aristote, l'âme elle-même non-seulement ne végète pas et ne se meut pas, mais *ne sent pas et ne perçoit pas*. Seulement c'est par elle que l'être composé de corps et d'âme végète, se meut, sent et perçoit les objets sensibles. L'âme humaine, comme l'âme de l'animal et comme l'âme de la plante, est inséparable du corps vivant; car elle *est quelque chose du corps* en tant que vivant. L'existence d'une âme humaine commence et finit en même temps que la vie d'un corps humain : cette âme, en tant que végétative, constitue les phénomènes de nutrition, de croissance et de reproduction; en tant que sensitive et locomotrice, elle constitue les phénomènes des sensations diverses et du *sens général* qui les réunit, les phénomènes de perception, de mémoire, d'imagination, d'appétit, de volonté, de mouve-

ment; en tant que raisonnable, elle constitue les phénomènes d'intuition intellectuelle, de jugement réfléchi et de raisonnement. Ces fonctions de l'âme dans le corps ne sont pas toutes perpétuellement *en acte* : les plus élevées n'apparaissent que successivement dans la vie de l'homme, et toutes cessent nécessairement dans l'homme par la mort. Cependant Aristote remarque dans l'homme deux facultés qui n'appartiennent pas à l'âme en tant que forme du corps vivant, savoir : d'une part, un *intellect en puissance*, ou *intellect passif*, qui n'est pas perpétuellement et essentiellement *en acte*, même pendant la vie, et qui ne peut pas entrer en acte par lui-même ; d'autre part, un *intellect en acte*, qui, *n'étant pas quelque chose du corps*, peut et doit lui survivre. Ce dernier intellect, qui pense essentiellement et perpétuellement les principes nécessaires, *semble être un autre genre d'âme survenu du dehors*, comme le dit expressément Aristote : ce principe supérieur ne fait qu'apparaître dans l'âme mortelle, et il y fait passer temporairement de la *puissance* à l'*acte* l'intellect passif, qui applique les principes nécessaires et éternels aux données des perceptions sensibles. Quoique, suivant Aristote, l'intellect passif lui-même ne soit pas quelque chose du corps, pourtant, sans la vie du corps, il ne peut pas subsister. Il n'y a donc en nous qu'une chose qui survive au corps, suivant Aristote : c'est l'intellect en acte, intellect divin, dépourvu de mémoire et de volonté. Ainsi, non-seulement la sensibilité, la perception externe et les appétits, mais la mémoire, la volonté et l'intellect passif lui-même, c'est-à-dire le jugement et

le raisonnement, meurent définitivement avec le corps : avec lui meurt donc pour toujours la personnalité humaine.

Cette doctrine d'Aristote n'est pas le vitalisme moderne, puisqu'elle attribue à l'âme vitale et périssable presque toutes les facultés de l'âme qui constitue le *moi*, et notamment la mémoire, sans laquelle l'identité du *moi* n'aurait pas le caractère de la personnalité. Cette doctrine d'Aristote n'est pas davantage l'animisme moderne, puisqu'à l'âme considérée comme principe de la vie, à cette âme qui, sans être une partie du corps, est, suivant lui, quelque chose du corps, c'est-à-dire sa vie même, elle refuse l'existence substantielle et séparable et l'immortalité, et puisqu'elle met en dehors de cette âme, non-seulement l'*intellect en acte*, intellect éternel et divin, qui pense perpétuellement les vérités nécessaires, mais aussi l'*intellect en puissance*, c'est-à-dire la faculté de raisonner, faculté qui, suivant Aristote, n'est pas, comme l'âme, quelque chose du corps, mais qui cependant ne peut pas exister sans l'âme constituant la vie du corps. En un mot, suivant Aristote, il y a un intellect qui survit au corps, mais il est impersonnel; il y a dans chaque homme une âme personnelle, mais elle périt avec le corps. Dans ce système, il n'y a pas de place pour les peines et les récompenses d'une vie future; car, de l'homme qui les a méritées, il ne reste rien qui puisse subir les unes ou obtenir les autres. D'ailleurs, le Dieu d'Aristote n'est pas une Providence cap ble de récompenser et de punir; le Dieu d'Aristote est un intellect pur se pensant lui-même et une cause

finale : il n'est rien de plus; se penser lui-même est son éternelle et unique fonction. Bien loin d'être le Créateur du monde éternel d'Aristote, il n'en est ni l'organisateur ni le législateur : il ne s'en occupe pas; il en ignore l'existence; il ne sait pas qu'il y ait des hommes. Platon parle de la Providence de Dieu et de la vie future des âmes humaines, parce qu'il y croit. Aristote n'en a pas parlé dans ses ouvrages sérieusement didactiques, parce que dans son système il n'y a pas de place pour ces croyances considérées par lui comme populaires et non philosophiques.

Au moyen âge, la philosophie péripatéticienne, transformée par le christianisme et dominante sous cette forme nouvelle, a gardé la plupart des expressions d'Aristote, mais elle en a changé le sens autant qu'il l'a fallu pour en écarter les principales erreurs. Suivant la philosophie péripatéticienne ainsi devenue chrétienne, chaque âme humaine, à la fois végétative, sensitive, locomotrice et raisonnable, est une seule âme, naturellement unie à la *matière première* d'un corps humain, dont elle est la *forme*; mais c'est une *forme substantielle*, qui peut exister en elle-même sans le corps. Par la mort, cette âme est séparée temporairement de la matière du corps, à laquelle plus tard elle se réunira pour toujours. Suivant cette doctrine, si différente de celle d'Aristote, non-seulement dans le composé naturel qui est l'homme, mais aussi en dehors de ce composé, l'âme a une existence propre et personnelle, qu'Aristote lui refusait. Non-seulement, contre l'opinion du véritable Aristote, c'est cette âme qui sent, perçoit, se souvient

et veut dans le corps, mais hors du corps l'âme séparée continue de penser, de se souvenir et de vouloir.

De nos jours, certains animistes rationalistes d'une part, certains théologiens scolastiques d'autre part, ont invoqué contre leurs adversaires, sur la question du principe de la vie organique, une définition dogmatique de l'Église. Promulguée en 1311 dans le concile général de Vienne, par le pape Clément V, contre les averroïstes, qui niaient la personnalité et l'individualité de l'âme humaine, cette définition a été confirmée en 1512 dans le cinquième concile général de Latran, par Léon X, contre le péripatéticien Pomponazzo, qui niait la doctrine philosophique de l'immortalité de l'âme, et elle a été rappelée en 1857 dans une décision de Pie IX contre le théologien vitaliste Günther, qui attribuait deux âmes à chaque homme. Suivant cette définition dogmatique, « la *substance* de l'âme raisonnable est vraiment par elle-même et essentiellement la *forme* du corps humain. » Quoique le mot *forme* n'y soit pas défini, cette proposition implique nécessairement, d'une part, que cette *forme* est une *substance* séparable du corps ; d'autre part, que l'âme humaine est essentiellement faite pour le corps humain, qui ne peut pas un seul instant être sans elle ce qu'il est par elle, c'est-à-dire un corps humain vivant. C'est surtout, d'une part, la condamnation des averroïstes et d'autres sectaires, qui prétendaient qu'il n'y avait qu'une seule âme raisonnable, universelle et indépendante de tous les corps humains, dans lesquels elle manifestait seulement, disaient-ils, sa présence ; d'autre part, la condamnation de certains péripatéticiens, qui

voulaient que l'âme raisonnable ne pût subsister et penser sans le corps. Mais c'est en même temps la condamnation de la métempsycose antique, d'après laquelle une même âme pourrait être unie successivement à des corps d'espèces différentes, et d'après laquelle ces unions passagères seraient des accidents, auxquels l'âme, à force de devenir meilleure, pourrait échapper enfin pour un temps ou pour toujours. C'est la condamnation de la doctrine d'Origène, d'après laquelle les âmes auraient toutes préexisté sans corps dans un état meilleur, et leur incarnation dans les corps humains serait une déchéance, de laquelle elles pourraient et devraient se relever après une série d'incarnations et d'épreuves. C'est la condamnation de certains vitalistes et de certains organicistes exclusifs, qui nient toute participation directe, continue et nécessaire de l'âme raisonnable aux fonctions de la vie du corps humain. C'est aussi, du moins avec l'interprétation donnée dans la dernière décision dogmatique, moins solennelle que les deux autres, la condamnation de toute doctrine qui, sans nier absolument cette participation, veut y associer une seconde âme purement vitale. Mais ce n'est pas du tout la condamnation des doctrines qui, sans nier aucunement cette part essentielle et perpétuellement nécessaire de l'âme unique dans les phénomènes de la vie du corps humain et sans y associer aucunement une seconde âme, y donnent seulement une part soit à l'organisation même, soit à un principe matériel spécial, soit à des propriétés spéciales surajoutées par le Créateur à la matière organisée et vivante.

Je sais bien que certains scolastiques de nos jours prétendent que le mot *forma*, employé dans le décret du concile de Vienne et répété dans les décisions postérieures, contient implicitement et impose à la croyance des catholiques toute la doctrine thomiste des *formes substantielles*. Mais ces scolastiques mêmes reconnaissent la nécessité de nous faire plusieurs concessions importantes[1], qui, comme nous allons le voir, nous donnent le droit de rejeter leurs prétentions dans tout ce qu'elles ont d'excessif.

D'une part, ils avouent que, cette doctrine thomiste ne se trouvant qu'implicitement dans le décret, ceux qui ne l'y aperçoivent pas tout entière échapperont par leur bonne foi à la note d'hérésie, tant que l'Église n'aura pas déclaré expressément l'incompatibilité du décret avec toute doctrine plus ou moins différente de celle-là. Mais, s'il plaît à ces scolastiques de supposer que cette incompatibilité sera déclarée un jour par l'Église, nous avons bien le droit de supposer qu'elle ne le sera jamais. En effet, nous croyons que, si les conciles de Vienne et de Latran n'ont pas déclaré cette incompatibilité prétendue, c'est qu'ils ne l'ont pas voulu, et il nous semble qu'ils ont eu pour cela une excellente raison, qui dure encore et qui durera toujours : cette raison, c'est que les décisions dogmatiques des conciles ont pour objet essentiel les questions de foi religieuse, et qu'elles n'ont pas plus pour objet les questions de pure philosophie que les questions d'astronomie, de physique ou de chimie.

[1] Voyez le P. Liberatore, *Du composé humain*, traduction française (Lyon, 1865, in-8°).

Il est vrai que, en 1616 et 1633, deux congrégations faillibles, sous l'influence des péripatéticiens d'alors, ont commis la faute de vouloir faire de l'ancien système du monde un dogme religieux; mais on n'a le droit d'imputer à l'Église infaillible une faute semblable ni dans le passé, ni dans l'avenir. Les termes du décret concernant la nature de l'âme ne contiennent ni explicitement ni implicitement ce qu'on voudrait y voir. Ces termes sont empruntés à la philosophie du temps, mais aussi bien au système de Duns Scot qu'à celui de saint Thomas, comme ces scolastiques eux-mêmes sont forcés d'en convenir.

En effet, d'autre part, ils avouent que le décret n'implique pas nécessairement la condamnation de la doctrine de Duns Scot sur les rapports de l'âme et du corps, doctrine que seulement ces scolastiques thomistes déclarent insoutenable en philosophie. Certes, je ne me chargerais pas de défendre en tout point la théorie du *docteur subtil*; mais, outre que le décret ne la condamne pas même implicitement, il me semble que, sur un point capital, elle est parfaitement acceptable en elle-même et bien plus conciliable que celle du *docteur angélique* avec les progrès modernes des sciences. En effet, ni le décret du concile de Vienne, ni les deux décisions postérieures ne disent que dans le corps humain il n'y ait absolument qu'une *matière première* entièrement indéterminée et une âme qui en soit la *forme unique*. Il nous est donc permis d'admettre, avec Duns Scot, que la *matière première* du corps humain a reçu d'abord une *forme de corporéité*, qui l'a constituée en une *matière seconde*

imparfaitement déterminée, et que cette forme imparfaite l'a préparée à recevoir, comme *forme essentielle*, l'âme raisonnable, qui seule et *par elle-même* la constitue comme corps humain vivant. Cette doctrine de Duns Scot est obscure et vague : il n'est pas défendu, sans doute, de la compléter et de l'éclaircir par une doctrine plus nette et plus précise, que notre temps réclame. Nous allons voir quelle est cette doctrine réclamée par l'état présent des sciences : il me semble que ce n'est pas du tout celle des thomistes, même de ceux du XIX[e] siècle.

Cependant ils veulent bien encore nous concéder qu'on peut sans hérésie, et même sans erreur philosophique évidente, admettre que dans la matière inorganique les molécules et les atomes existent, et qu'ils ont pour *formes* les propriétés physiques et chimiques qui leur sont attribuées par la science moderne. Mais ils veulent absolument que, dans les combinaisons chimiques, les éléments combinés cessent d'exister, et que la *matière* de ces éléments prenne une nouvelle *forme* unique, sauf à reprendre, par la décomposition chimique, les *formes* diverses dont les parties de cette matière s'étaient dépouillées en entrant dans la combinaison. Mais surtout ils ne veulent pas que les éléments de la matière inorganique persistent dans les corps vivants. Par exemple, suivant eux, dans les substances que le corps humain s'assimile par la nutrition, la forme périssable qui les constituait comme substances corporelles cesse d'exister, et leur *matière première*, qui seule subsiste et qui ne peut pas exister un seul instant sans *forme*, a désormais

pour *forme* unique l'âme raisonnable, qui les constitue à la fois comme substances corporelles et comme parties du corps humain. Il en est de même, suivant eux, dans tout corps vivant : la matière première, étant par elle-même absolument indéterminée, n'a, suivant eux, dans ces corps aucune propriété autre que celles que l'âme lui donne, et cette matière n'y est pas même une substance corporelle, si ce n'est par cette âme végétale, animale ou humaine, qui en même temps la constitue plante, animal ou homme. Suivant ces mêmes thomistes du XIXe siècle, chaque âme humaine n'est créée qu'une quarantaine de jours après la conception; alors seulement l'âme vient, dans le produit de la conception, se substituer à une *forme* antérieure, forme provisoire et périssable, qui constituait le fœtus non encore élevé à la dignité humaine. Suivant eux, les causes naturelles ou violentes qui amènent la séparation de l'âme et de la matière première du corps produisent dans cette matière, à l'instant de la mort, une *forme* périssable, qui, se substituant soudainement à l'âme raisonnable, constitue cette matière à l'état de cadavre, jusqu'à ce que d'autres *formes*, résultant de la décomposition, la fassent passer à l'état de matière inorganique. Telle est la doctrine que certains scolastiques de notre temps nous imposeraient volontiers comme seule orthodoxe !

J'avoue que mon esprit se refuse à accepter ces *formes* sans lesquelles la *matière* n'est rien, et dont cependant elle change comme de vêtements, avec la facilité de les quitter et de les reprendre. J'avoue que je ne goûte pas davantage les subtilités à l'aide desquelles on s'efforce

de concilier ce point spécial de la doctrine thomiste avec les sciences physiques telles que la méthode expérimentale les a faites. Sur ce même point spécial, j'aime mieux la doctrine de Duns Scot, d'après laquelle l'âme raisonnable, sans aucun concours d'une autre âme, est bien par elle-même et essentiellement la *forme* du corps humain, mais *sans en être la forme unique*. C'est cette doctrine vague de Duns Scot qu'il s'agit de préciser scientifiquement. Cette *forme* subalterne *de corporéité*, dont Duns Scot affirme l'existence dans le corps humain, et qui dispose, suivant lui, la matière première de ce corps à recevoir l'âme, cette forme préparatoire, qu'il ne définit pas, peut être considérée par nous, disciples des sciences modernes, comme contenant, outre les propriétés générales de la substance corporelle, telles que la physique nous les montre, certaines propriétés spéciales que la physiologie nous montre dans la matière organisée, propriétés qui, sans l'âme humaine, ne suffisent pas pour constituer un corps humain vivant, mais dont l'étude entre pour une grande part dans la science des phénomènes de la vie. Je ne vois pas en quoi cette doctrine, avec cette explication, pourrait être contraire aux décisions dogmatiques dont nous avons parlé, ni en quoi elle peut contrarier la foi catholique. Je ne vois pas davantage ce qu'on peut gagner à mutiler et à obscurcir les découvertes des sciences modernes, pour les faire entrer de vive force dans le cadre et dans les formules de la physique d'Aristote, revue par saint Thomas.

Laissons les philosophes scolastiques du XIXe siècle et revenons aux animistes rationalistes. Je conçois qu'ils

s'emparent des décisions de l'Église pour en tirer un argument *ad hominem* contre la doctrine vitaliste des deux âmes dans l'homme et contre ses prétentions à l'orthodoxie. Mais ils n'ont aucun droit d'opposer ces mêmes décisions à un animisme dont le tort à leurs yeux est d'être moins exclusif que le leur; car, s'ils voulaient voir dans ces décisions la condamnation de tout ce qui s'écarte de l'animisme tel que les thomistes l'enseignent, d'abord ils se tromperaient, et ensuite ils condamneraient leur propre doctrine, qui n'est pas celle des thomistes.

Dans le décret du concile de Vienne, dont les principales expressions sont reproduites dans les deux décisions plus récentes, ce qu'il faut voir, sous des termes scolastiques appropriés au langage et aux besoins du temps, c'est la pensée que ces trois décisions contiennent et par laquelle elles écartent les propositions, très-peu scientifiques et insoutenables en philosophie, que nous avons énumérées. De nos jours, l'étude consciencieuse des faits tant psychologiques que physiologiques me paraît conduire à répéter la même pensée sous une autre forme et avec d'amples développements, que le progrès des sciences a rendus nécessaires : il y a là, ce me semble, toute une théorie nouvelle à construire dans le sens d'un animisme non exclusif et en tenant compte de toutes les données de la philosophie et des sciences. J'ai déjà dit que cette tâche est au-dessus de mes prétentions comme de mes forces. Je vais donc me borner à quelques aperçus inspirés par des réflexions philosophiques sur les données de l'observation psychologique et de l'observation physiologique.

Je ne puis croire, avec Descartes, que l'homme soit simplement une âme enchaînée à un point d'une machine, et que l'animal soit une machine sans âme. Je ne puis croire, avec Platon, que l'âme humaine soit dans le corps humain comme un pilote est sur un navire : le pilote peut à son gré quitter le navire, y revenir, en prendre un autre, changer de profession. Au contraire, parmi les facultés de l'âme humaine il y en a dont l'exercice se rapporte essentiellement au corps et s'accomplit par lui, et d'autres qu'il ne peut exercer dans sa condition présente qu'au moyen de son corps, bien qu'elles puissent s'appliquer à des objets très-supérieurs aux corps et à la matière. Une partie du corps, non pas la petite glande pinéale de Descartes, mais le cerveau entier, est, dans notre condition présente, l'organe immédiat des fonctions intellectuelles et morales de l'âme. Le bon fonctionnement du cerveau dépend plus ou moins de celui des autres parties de l'organisme; c'est par les organes des sens que nous arrivent les sensations et les perceptions qui excitent l'activité interne de l'âme, et c'est par les nerfs et les muscles que son activité externe s'exerce. Le corps entier entre ainsi naturellement pour sa petite part, secondaire et subordonnée, dans la personnalité humaine telle qu'elle est constituée présentement. Le corps ne peut pas vivre un instant sans l'âme, dont il ne peut être séparé que par la mort. Il faut donc croire qu'une certaine action de l'âme sur le corps est continue, de même qu'une certaine réaction du corps sur l'âme ; que cette action perpétuelle de l'âme sur le corps, action indépendante des actes intermittents de sa force

motrice volontaire, consiste en une excitation nécessaire et inconsciente imprimée par l'âme à toutes les fonctions de la vie organique dans toutes les parties du corps; que la réaction continuelle du corps, bien distincte des impressions intermittentes des sens, est la résistance inerte du corps à cette action vitale de l'âme sur lui, et que cette action devient plus ou moins pénible et absorbe plus ou moins l'énergie de l'âme, suivant que la réaction d'inertie contre l'excitation vitale de l'âme est rendue plus ou moins forte par l'état des organes. Il me paraît probable que toute action, soit continuelle et inconsciente, soit intermittente et volontaire, de l'âme sur la matière pondérable du corps, s'exerce par l'intermédiaire de certaines ondulations du fluide impondérable, ondulations qui ont pour conducteur le système nerveux tant cérébro-spinal que ganglionnaire; il me paraît probable que l'origine, le caractère spécifique et le développement de l'organisme humain dépendent des impulsions qui, dans l'ovule fécondé, sont données à ces ondulations par une activité nécessaire et inconsciente de l'âme nouvellement créée, et peut-être en même temps, soit par un principe vital consistant en des forces spéciales surajoutées dans l'ovule aux forces ordinaires de la matière, soit plutôt par ces forces ordinaires agissant dans les conditions particulières de l'organisation spécifique et individuelle de l'ovule. Je pense que, dans les forces vitales de l'âme, soit seules, soit plutôt jointes à celles de l'organisme humain, consiste le principe de l'identité spécifique et individuelle du corps au milieu du renouvellement perpétuel qui s'opère dans la matière des organes, et même

dans toutes les parties du système osseux, tant qu'elles sont vivantes. Le corps ne meurt que lorsqu'il cesse d'être apte aux fonctions essentielles de la vie organique, et lorsqu'ainsi, l'action continuelle de l'âme pour exciter ces fonctions devenant impossible, l'union intime de l'âme et du corps se trouve rompue. Mais cette action et l'union qu'elle suppose peuvent survivre à la perte temporaire de tout pouvoir de la volonté sur le corps et à la cessation temporaire de toute transmission des impressions sensitives à l'âme, par exemple, dans certaines léthargies, après lesquelles le corps peut revenir à la santé. La mort ne peut pas être un fait directement volontaire, puisque l'action vitale de l'âme est indépendante de la volonté : celle-ci ne peut tuer le corps qu'indirectement, en y détruisant par des actes volontaires, ou bien par l'abstention prolongée d'actes volontaires indispensables, les conditions de la vie.

Après la mort de l'homme, il est possible que les fonctions intellectuelles et morales de l'âme humaine s'exercent indépendamment de tout organisme, que l'exercice des fonctions relatives au corps soit entièrement suspendu, et que cependant la force vitale de l'âme, principe unique de l'identité du corps suivant une des hypothèses possibles, doive le renouveler plus tard intégralement dans des conditions différentes et plus parfaites, qui, suivant le dogme chrétien, constitueront la résurrection. Mais il est possible aussi que, suivant l'hypothèse des néoplatoniciens modifiée par Leibniz et conciliée par lui avec ce même dogme, l'âme humaine, après la mort, demeure unie à un organisme invisible, intan-

gible et impondérable, dont elle maintienne par une excitation nécessaire et inconsciente l'individualité et l'identité, et par lequel elle puisse même rester en communication passive avec le monde visible; il est possible que dans cet organisme subtil se conservent les forces vitales, et que par lui l'âme puisse reconstituer un jour son organisme visible, matériellement différent, mais formellement et individuellement identique.

Dans les animaux qui donnent des signes certains d'intelligence, il doit y avoir une âme dont les fonctions relatives au corps sont analogues à celles de l'âme humaine, mais dont toutes les fonctions peuvent, s'il plaît à Dieu, cesser entièrement et pour toujours avec la vie organique, puisque dans ces âmes dépourvues de raison l'on n'a jamais constaté aucune aspiration qui dépasse l'existence mortelle, et puisque ces âmes dépourvues de liberté morale n'ont pu ni mériter ni démériter pour une autre existence. Dans les animaux qui ne donnent pas des signes certains d'intelligence, il est cependant possible, par analogie, de supposer une âme dont le rôle se réduirait peut-être à exciter les fonctions vitales ; mais cette supposition n'est pas nécessaire, puisque rien ne prouve que dans ces animaux ces fonctions ne puissent pas, sans aucune excitation imprimée par une substance simple, résulter soit de l'organisation même et d'ondulations spéciales que cette organisation peut déterminer dans un fluide impondérable, soit de forces vitales surajoutées à l'organisme. Dans les plantes, il me semble que la supposition de l'existence d'une âme est non-seulement improbable, mais absurde. En effet, de même

que dans le cadavre humain, longtemps encore après la fin de la vie animale, persiste une sorte de vie végétative, manifestée par la croissance des ongles, de la barbe et des cheveux, vie non centralisée, qui, si elle ne pouvait pas s'expliquer sans âme, forcerait à supposer dans chaque partie du corps des âmes nombreuses ; de même, au lieu d'une âme végétative, chaque plante en demanderait, comme nous l'avons vu, des milliers, et, une fois lancé dans cette voie, l'on ne pourrait plus s'arrêter dans cette exagération extravagante et compromettante du spiritualisme : on arriverait à donner une âme à chaque atome, de manière à refuser toute activité à la substance étendue; les âmes seraient tout, et la matière ne serait rien. Mais, au contraire, l'inertie de la matière consiste dans la persistance de chaque atome à continuer le même état de mouvement ou de repos, tant qu'une force externe ne s'y oppose pas, et à agir sur les autres atomes toujours de la même manière dans les mêmes circonstances physiques, en vertu de lois contingentes, mais immuables et nécessitantes. Pour cette activité purement physique, que l'observation nous révèle dans les corps, la matière suffit, sans toutes ces petites âmes créées par une supposition aussi inutile qu'invraisemblable. Ce qui établit une distinction essentielle et profonde entre l'activité consciente et volontaire de l'âme humaine et l'activité inconsciente et inerte de la matière, c'est que l'âme peut suspendre, modifier et diriger l'exercice de cette partie de son activité, en vertu d'une pensée, d'une intention, d'un appétit ou d'un instinct. Mais nous avons vu que l'âme elle-même paraît

posséder une autre activité externe, que le Créateur a faite involontaire et inconsciente, parce que, perpétuellement nécessaire à la vie du corps, elle ne devait ni absorber la vie intellectuelle et morale, ni être soumise aux défaillances et aux caprices du libre arbitre. Mais nous avons vu aussi que cette activité vitale de l'âme suppose l'organisation du corps, le rôle des forces physiques et chimiques modifié par l'organisme, et peut-être certaines forces spéciales surajoutées à la matière organisée. Remarquons, de plus, que l'activité consciente de l'âme est soumise elle-même à certaines lois nécessitantes et inviolables, qui bornent sa puissance, et qui, lui rendant impossibles certains actes dans certaines conditions, posent une limite infranchissable au libre arbitre de l'homme, comme aux appétits et aux instincts de l'animal. Quant aux lois suprêmes de la morale, lois nécessaires, mais non nécessitantes, elles laissent aux êtres libres la faculté de mériter en les observant ou de démériter en les violant, sous les regards de la Providence, dont la sagesse toute-puissante sait rétablir l'ordre par la justice et faire triompher le bien par la bonté.

Ce ne sont là, je le répète, que de simples aperçus sur la possibilité de concilier avec la philosophie spiritualiste et avec la théodicée chrétienne la science des rapports de l'âme humaine avec la vie organique. Pour atteindre ce but dans une certaine mesure, il m'a suffi d'examiner certaines hypothèses dans leurs principes, leur méthode et leurs conséquences, et de montrer les écueils de certaines prétentions exagérées. Je n'ai ni

éprouvé le besoin ni conçu la pensée de fonder une hypothèse nouvelle. L'amour du vrai vaut mieux que l'amour-propre, et la vérité vaut mieux que la nouveauté.

Puisse mon rôle de critique, tel que je me suis efforcé de le remplir avec impartialité et franchise à l'égard des hypothèses considérées en elles-mêmes, abstraction faite des personnes, paraître utile à ceux qui, mieux préparés que moi et peut-être secondés par quelques progrès nouveaux de la psychologie et de la physiologie, oseront embrasser dans toute son étendue la grave question dont j'ai seulement essayé d'éclaircir quelques points principaux.

ESSAI V

DIEU
LE MONDE ET L'INFINI MATHÉMATIQUE

EXAMEN D'UN PROBLÈME DE THÉODICÉE ET DE COSMOLOGIE.

Cet Essai, comme les précédents, concerne certains rapports de la philosophie avec les sciences naturelles. Dans l'Essai qu'on vient de lire, j'ai examiné trois solutions proposées pour une question capitale sur les rapports du corps humain et de l'âme humaine : j'ai conclu qu'aucune des trois n'est démontrée et ne doit être adoptée exclusivement, et j'ai indiqué la possibilité d'une solution plus vraie et plus conciliante. Dans le présent Essai, j'applique la même méthode à l'examen de deux solutions proposées pour une question très-importante sur les rapports du monde et de Dieu. Mais ici, entre les deux solutions proposées, dont chacune n'est que la négation de l'autre, toute solution intermé-

diaire est impossible : il faut que l'une soit vraie et que l'autre soit fausse; entre elles, c'est-à-dire entre l'affirmation d'après laquelle le monde a certainement des bornes dans sa durée passée, dans son étendue présente, dans le nombre des êtres qu'il renferme et dans sa perfection totale, et l'affirmation d'après laquelle, à tous ces points de vue, le monde n'aurait absolument aucunes bornes, il ne peut pas y avoir de milieu autre que le doute sur l'une et sur l'autre; et ce doute lui-même est illégitime, si en faveur de l'une des deux affirmations contradictoires il y a de bonnes preuves. L'opinion qui veut que le monde existe de toute éternité, que présentement son étendue dans l'espace et le nombre des êtres qu'il contient soient absolument sans limites et qu'il soit meilleur que tout autre monde possible, cette opinion ne me paraît pas même soutenable à titre d'hypothèse, et je vais tâcher d'établir solidement la thèse contraire. Cependant, celle que j'entreprends de combattre prétend être non-seulement une hypothèse possible ou probable, mais une vérité démontrée. J'examinerai les preuves auxquelles on est réduit à recourir pour lui donner un semblant de démonstration, et je ferai voir qu'elles s'appuient sur de faux principes, qui tendent au panthéisme, sans doute à l'insu et contre le gré d'un grand nombre de ceux qui les invoquent. Je n'attaque les intentions de personne; je ne discute pas contre des hommes, mais contre des doctrines.

Les partisans de l'infini créé ont essayé de produire en faveur de leur thèse un préjugé tiré de l'autorité de quelques-uns des hommes les plus éminents soit dans

la philosophie spiritualiste ancienne et moderne, soit dans les sciences mathématiques et physiques. Je vais montrer qu'en somme cette autorité est contre eux : c'est par là que je commencerai; ce sera d'ailleurs une excellente préparation, après laquelle il faudra résoudre le problème, non par des autorités, mais par des raisons.

Ire PARTIE

La question dont il s'agit d'abord d'esquisser l'histoire se divise en trois questions bien distinctes, mais étroitement liées entre elles : Le monde est-il éternellement créé, de sorte qu'il n'ait jamais eu aucun commencement de son existence? Est-il absolument infini en étendue et par le nombre des êtres qu'il contient, de sorte que cette étendue et ce nombre n'aient aucunes limites? Est-il meilleur que tout autre monde possible? Interrogeons sur ces trois questions les principaux représentants de la philosophie aux divers âges de son histoire, surtout ceux qui ont été spiritualistes et en même temps mathématiciens et physiciens. Commençons par la question de l'éternité du monde.

I

Tous les philosophes de la Grèce antique attribuaient à la matière une existence sans commencement; mais leurs opinions sur la nature de la matière étaient très-diverses. Quant au monde, constitué par l'établissement de la détermination et de l'ordre dans la matière indéterminée et sans ordre, beaucoup de ces philosophes pensaient que le monde avait commencé d'être, et quelques-uns seulement pensaient qu'il devait durer toujours. Les atomistes, et après eux les épicuriens, imaginaient une série infinie de destructions fortuites et de renaissances fortuites du monde. Empédocle admettait que ces destructions et ces renaissances se succédaient d'une manière régulière. Héraclite enseignait que l'univers, dont la terre était, suivant lui, la partie principale, subsistait sans commencement et sans fin, mais dans un perpétuel *devenir*, dans un état perpétuel de changement, et avec des alternatives d'humidité et de chaleur excessives, qui détruisaient de temps en temps toute vie à la surface de la terre. Quelques stoïciens adoptèrent la doctrine d'Héraclite sur ces révolutions alternatives du monde par l'eau et par le feu, séparées par des intervalles d'existence calme et tempérée; mais d'autres stoïciens altérèrent cette doctrine en l'interprétant dans le sens de celle d'Empédocle, c'est-à-dire en admettant des destructions complètes et des renaissances du monde.

Les anciens pythagoriciens considéraient l'unité divine et les nombres comme les principes de l'ordre universel : suivant eux, cet ordre ne devait jamais finir; mais, sur la question de savoir s'il avait commencé d'être, la doctrine de leur école paraît avoir été indécise et diverse : Platon attribue la réponse affirmative à Timée; mais la réponse négative est donnée dans un passage de Philolaüs [1]. Suivant Anaxagore, la matière, auparavant désordonnée, a été réduite à l'ordre par la puissance d'une intelligence divine. Suivant Platon, il y a une matière éternelle; mais cette matière première, incorporelle et indéterminée, n'est pas, à proprement parler, une substance; elle est, suivant lui, presque un *non-être*. De plus, Platon, dans le *Timée* du moins, admet, comme antérieure à l'action ordonnatrice de Dieu, une matière seconde corporelle, agitée par une force aveugle : suivant Platon, Dieu a introduit dans cette force l'intelligence, afin d'établir par elle l'ordre de l'univers. Ainsi la doctrine de Platon sur ce point se rapproche de celle d'Anaxagore; mais elle est plus précise et plus complète. Platon, dans le *Timée*, pose nettement la question entre deux doctrines, d'après l'une desquelles le monde aurait toujours existé, tandis que d'après l'autre il aurait eu un commencement, et c'est expressément et absolument pour cette dernière doctrine que par la bouche de Timée il se prononce [2]. Il admet que l'origine du temps est postérieure à l'éternité immuable, dont le temps est l'image mobile, image éternelle seulement par sa marche

[1] Dans Stobée, *Eccl. phys.*, I, p. 418 et suiv. (Heeren). Comparez Bœckh, *Philolaos*, p. 164 et suiv. — [2] *Timée*, p. 28 B, 48 B, 54 D.

vers un avenir sans fin [1]. Il enseigne qu'ensemble le temps et le monde ont commencé d'être [2]. Mais, suivant lui, l'Être éternel n'*a* pas *été*, ne *continue* pas *d'être*, ne *sera* pas; il *est* [3]. Au contraire, le monde *a été*, *devient* et *sera;* mais, quand on dit que le monde *est*, quand on dit qu'il *est* né, qu'il *est* devenant, qu'il *est* devant être, on s'exprime sans exactitude; car, à proprement parler, ce qui *devient* n'*est* pas. Or, comme Platon croit que tout ce qui a commencé d'être est périssable, il conclut que le monde est périssable par sa propre nature; cependant il admet que le monde doit durer toujours, mais seulement par la volonté divine, qui l'a produit [4]. Au contraire, Aristote et ses disciples veulent que le monde ait toujours existé tel qu'il est, et que Dieu soit éternellement la cause finale, mais non la cause efficiente de l'ordre qui y règne. La doctrine de Platon sur ce point fut changée par une fausse interprétation de Xénocrate et d'autres platoniciens de l'ancienne Académie, qui l'identifièrent avec celle de Philolaüs et d'une partie de l'école pythagoricienne, en soutenant que, suivant Platon et en réalité, non-seulement la matière première, mais aussi la matière seconde désordonnée, ne sont *antérieures* que *logiquement* à l'organisation *éternelle* du monde par la divinité [5]. Après les écarts sceptiques de la nouvelle Académie, beaucoup de platoniciens des trois premiers siècles de notre ère revinrent à l'interprétation fidèle de la doctrine de Platon sur

[1] *Timée*, p. 37 D. — [2] *Timée*, p. 38 B et 39 E. — [3] *Timée*, p. 37 E-38 B. — [4] *Timée*, p. 41 AB. — [5] Voyez mes *Études sur le Timée de Platon*, Note LXIV, § 4, t. II, p. 190-197.

l'origine du monde. Puis, altérant de nouveau cette doctrine pour la fondre avec celle d'Aristote, les néoplatoniciens reprirent l'interprétation de Xénocrate en faveur de l'éternité du monde; mais en même temps, cédant aux attaques victorieuses des Pères de l'Eglise chrétienne contre le dualisme, ils adoptèrent et attribuèrent à Platon la doctrine hébraïque [1] de la création de la matière. Ils enseignèrent ainsi que la matière et le monde sont créés éternellement [2]. En outre, d'après une notion qui remonte jusqu'à Platon, ils reconnurent que l'éternité une, immuable et indivisible de Dieu diffère essentiellement de la durée de leur monde sans commencement.

Parmi les philosophes chrétiens des premiers siècles, Origène [3] enseigne que Dieu manifeste nécessairement sa puissance par des âmes éternellement créées et par une succession éternelle de mondes créés et détruits tour à tour. Mais, en dehors des sectes ouvertement dissidentes, et à l'exception d'Origène, rangé lui-même parmi les hérétiques [4], aucun des apologistes du christianisme, aucun des Pères de l'Église n'adopta la doctrine néoplatonicienne du monde éternellement créé. Suivant la doctrine chrétienne enseignée par les Pères, Dieu seul est éternel; la matière, le monde et le temps lui-même ont commencé d'être, par la volonté de Dieu, qui est supérieur aux conditions du temps. Les Pères

[1] *Genèse*, I, 1-2; *Psaume* CXLVIII, 5; II *Macchabées*, VII, 28, etc. — [2] *Études sur le Timée*, t. II, p. 197-203. — [3] *Des principes*, I, 2, § 10; II, 3, § 3, et III, 5, §§ 1-3. Comparez le témoignage de S. Methodius dans Photius, *Biblioth.*, cod. 235, p. 302 (Bekker). — [4] Voyez mon livre de la *Vie future*, 2e éd., Note suppl. XXVI, ou 3e éd., Note suppl. XXV.

qui ont exposé cette doctrine avec le plus de force et de profondeur sont saint Grégoire de Nysse [1] et surtout saint Augustin, qui, en la développant philosophiquement, l'a défendue contre les objections.

Cependant, de nos jours, d'après quelques phrases isolées et mal comprises, quelques partisans de l'éternité du monde ont interprété faussement la pensée de saint Augustin, pour s'en faire un appui. Pour bien saisir cette pensée, il faut l'étudier dans son ensemble. De plus, il faut remarquer, d'une part, que, avec Platon et avec les Pères de l'Église, saint Augustin nomme *temps*, non pas la possibilité indéfinie de la durée dans le passé et dans l'avenir, ou bien cette durée que certains philosophes essayent de se représenter comme réellement infinie dans le passé, mais la durée réelle du monde, durée limitée depuis son origine jusqu'au moment présent; d'autre part, que saint Augustin appelle *éternité* l'existence une et indivisible de Dieu, et enseigne que cette éternité est présente tout entière à chacune des parties du temps, comme le centre immobile est semblablement situé par rapport à tous les points de la circonférence d'un cercle tournant sur lui-même. Ces deux remarques résultent invinciblement de la comparaison des textes. Saint Augustin [2] a parfaitement compris, avec Plotin [3], qu'il faut dire de Dieu ce que Platon [4] disait déjà des idées éternelles, et ce qu'Aristote [5] lui-même pensait de l'être immuable : Dieu n'a pas été, il ne continue pas d'être, il

[1] Œuvres, t. II, p. 583 D et 635 et suiv.; t. III, p. 107 B et 239 B-D (Morel). — [2] *De Civ. D.*, XI, 4-6; XII, 9-17; *Confess.*, XI, 12, 13 et 29; *De fide symb.*, c. 2; *Enar. in Ps.* LXXI, etc. — [3] IIIe *Ennéade*, VII, 2, et VIe *Ennéade*, VII, 11. — [4] *Timée*, p. 37-38. — [5] *Phys.*, IV, 10-14.

ne sera pas : il *est;* il *est* absolument et en dehors du temps, durée successive et mobile, qui, suivant saint Augustin comme suivant Platon, n'a commencé qu'avec le monde. Cela posé, toutes les expressions de saint Augustin sur la durée du monde créé, même les expressions que de nos jours on a citées en faveur du monde éternel, s'expliquent parfaitement en faveur de la thèse contraire, qui est celle de saint Augustin, très-nettement exprimée dans des passages qui excluent tout doute sur sa pensée. Par exemple, saint Augustin dit, avec Platon, que le temps et le monde ont commencé ensemble : ce qui, bien loin de signifier que ni le temps ni le monde n'ont eu de commencement, signifie précisément le contraire. Saint Augustin, qui enseigne, avec Platon, que, avant le commencement du monde, *il n'y avait pas de temps*, est par conséquent en droit de dire qu'il n'y a jamais eu *aucun temps* dans lequel Dieu n'ait pas été créateur et maître, puisque c'est par son éternité indivisible, et non par un *temps*, c'est-à-dire par une durée successive, que l'existence de Dieu précède l'existence du monde et de l'espèce humaine, et l'existence des anges, antérieure à celle des autres êtres créés, mais non éternelle dans le passé, suivant saint Augustin. De même, suivant le saint docteur, bien que la série entière des créatures ait eu un commencement, qui a été le commencement du *temps*, Dieu n'a jamais été *sans créatures*, puisque son existence indivisible est présente tout entière à chaque partie de l'existence successive des êtres créés, de ceux qui sont maintenant, de ceux qui ne sont plus et de ceux qui ne sont pas encore : ces êtres

peuvent être contemporains, antérieurs ou postérieurs les uns aux autres, suivant l'ordre fixé par la volonté éternelle de Dieu ; mais ils ne peuvent pas être postérieurs à une partie de l'existence divine, puisque cette existence n'a pas de parties ; car, une et non successive, elle est supérieure aux conditions du temps, et tous les temps lui sont présents.

Cette doctrine aussi belle que vraie, si bien exposée et défendue par saint Augustin, a été reproduite par saint Anselme[1] et développée par saint Bonaventure[2]. Comme théologien, saint Thomas l'accepte ; mais quelquefois, trop disciple d'Aristote en philosophie, il croit[3] que l'éternité du monde, enseignée par ce philosophe, ne peut pas être réfutée par la raison seule, sans le secours de la révélation. Du reste, il s'accorde avec saint Augustin pour défendre contre les objections philosophiques la doctrine chrétienne de la création d'un monde non éternel[4], doctrine certaine, suivant lui, en théologie, et que, même en philosophie, il déclare la plus probable[5]. Il faut donc ranger saint Thomas parmi les adversaires, et non, comme on l'a voulu, parmi les partisans de la doctrine qui prétend prouver philosophiquement que le monde est créé de toute éternité. Saint Thomas a eu raison de rejeter quelques mauvaises preuves philo-

[1] *Monologium*, c. 7, 8, 11, 21, 24, 28 ; *Proslogium*, c. 5, 13, 19, 22. — [2] *Comment. in Sentent.*, l. 1, *Dist.* XXII ; *Dist.* XXX, q. 1, concl. ; *Dist.* XLII, art. 2, q. 3-4 ; *Dist.* XLIII, q. 1, et *Dist.* XLIV, art. 1, pars I. Comparez M. de Margerie, *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, p. 123-124 et 136-141 (Paris, 1855, in-8°). — [3] *Summ. theol.*, pars I, q. 46, art. 2 ; *Summa contra gentes*, II, 35, et *Opusc.* XXXVII, *De æternitate mundi.* — [4] *Summ. c. gent.*, II, 31-37. — [5] *Summ. c. gent.*, II, 35, fin, et II, 38, fin.

sophiques de la vérité théologique d'un commencement du monde. Quant à quelques preuves philosophiques plus solides, qu'il a eu tort d'écarter en deux mots[1] et qui ne sont pas les seules, il était peut-être trop péripatéticien et trop peu mathématicien pour en comprendre la portée, mieux saisie par saint Bonaventure.

Quelque grand philosophe et grand mathématicien que soit Descartes, sa pensée sur cette question est loin d'avoir eu la netteté et la précision désirables. Dans ses *Principes de la philosophie*[2], il admet qu'il n'y a rien d'infini que Dieu et ses perfections; si, dans les choses créées, il reconnaît *des propriétés qui*, dit-il, *nous semblent n'avoir pas de limites*, il déclare expressément que « *cela procède du défaut de notre entendement et non point de leur nature.* » Il nomme *indéfinies* ces choses « *auxquelles*, dit-il, *nous ne remarquons point de limites*, » mais qui cependant, suivant lui, doivent en avoir. Telle doit être, suivant lui, la durée passée du monde. En effet, d'une part, il *suppose théoriquement*[3] que l'état actuel du monde est le résultat d'un progrès qui a eu un commencement; d'autre part, il *déclare*[4] croire qu'*en fait*, dès le commencement, Dieu a créé toutes choses dans leur état de perfection relative. Jusque-là, Descartes est nettement des nôtres; mais ensuite il faiblit. Dans un écrit postérieur[5], il avoue que quelques raisons naturelles ont semblé prouver que le monde est éternelle-

[1] *Summ. c. gent.*, II, 38, arg. 3 et 4. — [2] I, 26 et 27. — [3] *Princ.*, II, 36; III, 46, 54, 140; IV, 2, etc.; *Rép. aux sixièmes obj.*, t. II, p. 348-349; *le Monde ou de la lumière*, ch. 8-10, t. IV, p. 264-288 (Cousin). — [4] *Princ.*, II, 45; IV, 1. — [5] *Annot. ad Princip. philos.*, p. 68 (*Œuvres inéd. de Descartes* publ. par M. Foucher de Careil).

ment créé; mais aussitôt il ajoute qu'il s'en tient à la foi chrétienne, qui le nie [1]. Soupçonnera-t-on que ce soit là de sa part un acte de soumission plus prudente que sincère? Non; car, dans le même écrit non destiné par lui à la publicité, il exprime sa pensée philosophique sur ce point en disant [2] que la durée passée du monde est *indéfinie* à notre égard, c'est-à-dire, comme il l'explique, qu'*on ne saurait déterminer par les seules forces de notre raison naturelle à quelle époque il a été créé*. Ainsi, suivant Descartes, le doute philosophique ne doit porter que sur *l'époque* et non sur *le fait* certain d'un commencement du monde. Dans une lettre confidentielle [3], il fait connaître plus clairement encore sa pensée, en disant qu'avant la création du monde il n'y a point de temps imaginable auquel Dieu n'eût pu le créer, s'il eût voulu, et qu'*on n'a point sujet pour cela de conclure qu'il l'a vraiment créé avant un temps indéfini*. Ainsi cet *indéfini* de Descartes n'est pas l'*infini*, mais l'*indéterminé* en fait de grandeur, et suivant lui cette existence *indéfinie* du monde dans le passé comporte un commencement réel, qu'il nous est seulement impossible d'assigner.

Pascal croit fermement que Dieu seul est éternel [4], que le monde a commencé par création et qu'il n'a pas un passé infini [5]; mais, sur la nature de *l'infini* mathématique et sur la nature de l'éternité de Dieu, il se déclare sceptique [6], comme on devait s'y attendre de la part de

[1] Comparez ses *Principes*, I, 76; III, 45. — [2] *Annot. ad Princip.*, p. 68-69 (Foucher de Careil). — [3] A M. Chanut, Lettre XXXVI du t. I de Clerselier, t. X, p. 48 (Cousin). — [4] *Pensées*, art. XXV, 9 (Havet, 1852, in-8°). — [5] Art. XV, 15 et 16. — [6] Art. I, 1, p. 143-145; art. XXV, 9, p. 358-359; art. XXV, 16, p. 361; art. IX, p. 135-136.

ce penseur si désireux d'humilier la raison humaine : le *nombre infini*, dont il se refuse à nier la réalité actuelle, lui sert à confondre notre raison, et nullement à faire paraître acceptable l'éternité du monde, qu'au contraire sa foi repousse. Le chancelier Bacon[1], étranger aux mathématiques, partage sur ce point la foi de Pascal, sans toucher aux difficultés de la question.

La doctrine de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Bonaventure sur les rapports entre la durée successive du monde et l'existence une et immuable de Dieu a été acceptée expressément par Malebranche[2], qui seulement y a mêlé quelque chose de ses erreurs. Elle a été développée dans toute sa pureté par Bossuet[3] et par Fénelon[4]. Ensuite elle a été abandonnée, non-seulement par Spinoza et par tous les panthéistes plus récents, mais aussi par Locke et par l'école écossaise. Malgré la confusion qu'ils ont commise entre le *temps* idéal et indéfini et l'*éternité* de Dieu, Newton[5] et Clarke[6] ont admis que le monde créé n'a dans le passé qu'une durée limitée. Seulement Clarke a pensé que la philosophie, sans la révélation, est aussi impuissante à prouver cette thèse que la thèse contraire.

[1] *De augm. scient.*, I, p. 23-24; *Parmenidis, Telesii et Democriti philosophia*, p. 670, ed. lat. (Francfort, 1665, in-f°). — [2] *Médit. chrét.*, IX, 10; *Entret. sur la métaph.*, VIII, 4; *Tr. de la nature et de la grâce*, art. 5 et 6. — [3] *Élév. sur les mystères*, IIe sem., El. 2; IIIe sem., El. 2 et 3; *Connaissance de Dieu*, ch. 4, art. 2; *IVe Sermon p. le 1er dim. de Carême*, 3e point, etc. — [4] *Tr. de l'existence de Dieu*, ch. 5, art. 3 et 4. — [5] *Optices* lib. III, q. 31, et *Philos. nat. princip. math.*, schol. gener., vers la fin. Comparez lib. III, pr. 6, cor. 3. — [6] *Tr. de l'existence de Dieu*, ch. 4, p. 33-41. Comparez ch. 2, p. 13-15; ch. 6, p. 47; *Rép. aux Lettres d'un gentilhomme*, p. 150-160; *Fr. d'une lettre*, p. 164-167 (édition Saisset).

La distinction de l'éternité non successive et de la durée successive a été non-seulement rétablie dans son intégrité, mais précisée et complétée sur un point, par Leibniz, qui, outre l'*éternité* vraiment infinie, une et indivisible de Dieu, a distingué d'une part le *temps* illimité, possibilité idéale et indéfinie de la durée dans le passé et dans l'avenir, d'autre part la *durée* réelle des créatures[1]. Leibniz se défend d'avoir cru à une durée réelle sans commencement[2], c'est-à-dire, suivant ses expressions latines, à l'éternité des créatures *a parte ante*. Considérant la doctrine du progrès comme nécessaire à son optimisme[3], non-seulement il a refusé de se prononcer en faveur d'un progrès sans commencement[4], mais il a déclaré qu'un tel progrès est impossible : « Si la nature des choses, dans le total, dit-il[5], est de croître *uniformément* en perfection, l'univers des créatures doit avoir commencé. » Il est vrai que par cette phrase il se place dans l'hypothèse du progrès *uniforme*. Mais il comprenait certainement que, pour ôter tout commencement au progrès, même en le supposant soumis à une loi d'accélération, il faudrait supposer qu'il ne fût devenu notable que depuis un temps limité, et qu'auparavant, pendant toute une éternité écoulée, il eût été sensiblement nul. Leibniz n'a pas adopté cette hypothèse,

[1] *Nouv. Essais*, etc., II, 14, p. 241-242; *Répl. aux Réfl. de M. Bayle*, p. 189; *Lettres entre Leibniz et Clarke*, IIIe Écrit de L., nos 5 et 6; IVe Écrit, nos 6, 13, 14, 15; Ve Écrit, no 49 (Erdmann). — [2] Ve Écrit à Clarke, no 103, p. 775; *Lettre VII à M. Bourguet*, p. 745 (Erdmann). — [3] *Théodicée*, part. 2, nos 195 et 202, p. 564 et 566; part. 3, no 341, p. 603; *De rerum originatione radicali*, p. 149 et 150 (Erdmann). — [4] *Lettres IV et V à M. Bourguet*, p. 733 et 734; *Lettre VII* au même, p. 745. — [5] Ve Écrit à Clarke, § 74, p. 772.

et il ne le pouvait pas; car elle était trop contraire à sa manière d'entendre le principe de la *raison suffisante* comme fondement de l'optimisme absolu et de la théorie du progrès. Suivant lui, le monde, c'est-à-dire l'ensemble des créatures, a commencé d'être et a commencé en même temps de faire des progrès réels. En effet, il dit[1] que la question de savoir pourquoi Dieu n'a pas créé le monde plus tôt qu'il ne l'a fait est un non-sens, puisque cette question suppose une durée antérieure à ce qui est essentiellement le commencement de la durée. Suivant Leibniz comme suivant saint Augustin, le monde et la durée ont commencé d'être en même temps, et le monde ne pouvait pas être sans commencer d'être.

Défendue, après Leibniz, par des philosophes chrétiens de l'école de Descartes, par exemple au XVIII[e] siècle par le cardinal Gerdil[2], et au commencement du XIX[e] par le cardinal de la Luzerne[3], cette doctrine est vraiment philosophique, puisque la raison la démontre; mais elle est chrétienne d'origine, puisqu'avant le christianisme aucun philosophe n'avait enseigné la création non éternelle de la matière. Cette même doctrine a été répudiée par le scepticisme théorique de Kant et par le panthéisme idéaliste de ses successeurs, qui finalement est venu aboutir à l'athéisme. Cependant elle reste professée de nos jours, non-seulement par les philosophes qui se font honneur de leur libre soumission

[1] IV[e] Écrit à Clarke, § 15, p. 756; V[e] Écrit, §§ 55-60, p. 770-771. — [2] *Essai d'une démonstr. math. contre l'existence éternelle de la matière* (Paris, 1760, in-12). — [3] *Diss. sur l'ex. et les attr. de Dieu*, 1[re] partie, ch. 1, art. 3, n° 6; art. 7, n[os] 45-47.

à la vérité contenue dans la foi chrétienne, mais par des philosophes indépendants, par exemple par M. Jules Simon[1], tandis que d'autres[2], trop préoccupés, comme nous le verrons, des intérêts d'un rationalisme incompatible avec toute religion positive, se déclarent pour l'hypothèse de la création éternelle.

Sur cette question, de grands mathématiciens et physiciens ont appuyé, la plupart sans le vouloir et sans y penser, la solution donnée par la philosophie chrétienne. Suivant l'hypothèse cosmogonique de Laplace, d'Herschell, d'Arago et d'Alexandre de Humboldt, et suivant celle d'Ampère, qui ne se sépare de ces savants que sur un point accessoire, pour restituer à la chimie sa part légitime dans la formation de notre globe, il fut un temps où non-seulement notre système solaire, avec toutes ses planètes et ses satellites, mais tous les autres systèmes stellaires étaient à l'état de nébuleuses véritables, c'est-à-dire de matière gazeuse et diffuse; toutes les nébuleuses elles-mêmes avaient été antérieurement à l'état de fluides moins denses encore, et, suivant eux, le retour des corps célestes à cet état primitif est impossible. Cela posé, avant le commencement de la formation du premier système stellaire, y avait-il déjà une éternité passée, une durée de la matière universelle sans aucun commencement? La philosophie dite *positive*

[1] *Hist. de l'école d'Alex.*, Préf., t. I, p. 7-8 et 12-17; éd. des *Œuvres philos. de Descartes*, Introd., p. XXII, et surtout *la Religion naturelle*, 3e éd., 1re partie, ch. 2, p. 52-74, et ch. 3, p. 96-106. — [2] P. ex., M. Bersot, *Du spiritualisme et de la nature*, 1re partie, ch. 10, p. 149 et suiv.; M. Saisset, *Œuvres de Spinoza*, Intr., p. LXXIX, et *Essais de philos. rel.*, ve Méd., t. II, p. 113-119 (3e éd.).

interdit de le demander, parce qu'elle craint la réponse. Si l'on répond affirmativement, il est bien évident qu'un effet naturel qui aurait attendu toute une éternité passée avant de se produire aurait dû attendre toujours et par conséquent ne se produire jamais. Si l'on répond négativement, comme la raison le veut, on avoue que la matière des mondes a commencé d'être et qu'il lui a fallu un créateur.

Je m'empresse d'ajouter que l'hypothèse de ces illustres savants sur la formation des systèmes stellaires n'est pas démontrée. Il vient, dit-on, d'être prouvé par l'*analyse spectrale* qu'il y a des nébuleuses vraiment gazeuses et non composées d'étoiles; mais il resterait à prouver qu'elles sont destinées à devenir des systèmes stellaires, et que notre système solaire a été dans le même état. Les partisans du monde éternel pourront donc rejeter cette hypothèse, mais ils n'en seront pas plus avancés; car la géologie leur défend de supposer dans une éternité passée l'existence sans commencement et sans interruption des espèces vivantes sur la terre, et ils ne pourront pas supposer non plus que les causes naturelles aient pu attendre une éternité avant de produire l'état de choses actuel sur notre globe.

L'hypothèse d'un progrès de l'univers, réglé par la Providence divine, a de nos jours beaucoup de partisans. Nous avons déjà indiqué et nous prouverons que cette hypothèse, très-probable d'ailleurs, exige impérieusement l'une ou l'autre des deux suppositions suivantes : ou bien il faut que pendant une éternité passée la marche du progrès ait été infiniment lente, et par

conséquent comme nulle, avant de s'accélérer; ou bien il faut que l'existence du monde et en même temps un progrès réel aient eu un commencement. Par la première supposition, la doctrine du progrès se renierait elle-même avec les principes sur lesquels elle se fonde, c'est-à-dire avec l'exagération du principe de la *raison suffisante* et avec l'optimisme absolu; par la seconde supposition, la doctrine du progrès s'affirme, mais c'est en repoussant l'hypothèse d'un monde éternellement créé.

Enfin, nous verrons que la théorie mécanique de la chaleur, théorie qui est une des conquêtes scientifiques de notre temps, et qui est quelque chose de mieux qu'une hypothèse, démontre l'existence d'un progrès continu du monde vers un état de repos relatif des masses, état dont le monde n'a jamais pu être éloigné *infiniment* dans le sens absolu de ce mot : or, comme il n'a pas atteint cet état de repos, nous verrons que par conséquent cette théorie suppose nécessairement un commencement du monde et de son progrès inévitable vers le repos relatif des masses.

II

Passons maintenant à la question de l'étendue finie ou infinie de l'univers, et interrogeons sur cette question les principaux philosophes, et surtout les philosophes spiritualistes, dont nos adversaires réclament pour eux l'autorité.

Xénophane est le seul philosophe grec connu pour avoir admis l'existence d'un univers unique et étendu à l'infini dans tous les sens. Mais pourtant Xénophane lui-même se refuse à dire que cet univers, considéré par lui comme identique à Dieu, soit absolument infini[1]. Pour Anaximandre, pour les atomistes et pour les épicuriens, le monde où nous sommes n'est pas infini, et aucun autre monde ne l'est : ce qui est vraiment infini, suivant eux, c'est le *vide*, qui est un *non-être*; mais ils imaginent un nombre infini d'atomes et de corps, un nombre infini de mondes, séparés les uns des autres par des intervalles, dans le vide, qui les pénètre et les enveloppe, et tout cela forme, suivant Anaximandre comme suivant Épicure, un univers infini. Suivant les stoïciens, il n'y a qu'un monde, et il est limité : ce qui est infini, c'est le vide, qui l'enveloppe de toutes parts[2]. Pour les pythagoriciens, pour Platon, pour les néoplatoniciens, l'*infini* en étendue ou en nombre est l'*indéterminé*, et l'indétermination est une imperfection : suivant ces philosophes, l'*infini*, c'est la matière première et indéterminée, qui est presque un *non-être;* mais le monde est *fini*, puisqu'il est bon. Suivant Plotin[3], l'infini, c'est le mal, et ce qui fait la beauté du monde, c'est son unité limitée, qui l'empêche de se perdre dans l'infini; c'est son étendue limitée; c'est le nombre limité des êtres qu'il contient.

[1] Voyez le traité aristotélique *sur Melissus, Xénophane et Gorgias*, ch. 3, p. 293-295 (*Fragm. philos. gr.*, t. I, Didot). — [2] Voyez Sextus Emp., *Contre les Math.*, IX (*Contre les Phys.*, I), 331, p. 615 (Fabr.); S. Cyrille, *Contre Julien*, II, p. 46 C (Spanheim); Stobée, *Ecl. phys.*, I, p. 440-442 (Heeren), et le faux Plutarque, *Op. des philos.*, II, 1. — [3] Ire *Ennéade*, IV, 15-16; VIe *Ennéade*, VI, 1-2.

Il est vrai que quelques platoniciens admettaient la pluralité des mondes; mais c'était en nombre limité[1]. En résumé, c'étaient des panthéistes et des matérialistes qui en Grèce admettaient l'existence soit d'un monde infini, soit d'un nombre illimité de mondes finis. Mais, suivant les pythagoriciens, suivant Platon et Aristote, suivant les stoïciens, et même suivant les néoplatoniciens, tout panthéistes qu'ils sont, le monde est unique et fini en étendue. Cette doctrine a été celle de tous les Pères de l'Église et de tous les grands docteurs chrétiens du moyen âge. L'hypothèse antique et moderne de la *pluralité des mondes habités* est étrangère à la question, excepté quand on l'y rattache en ajoutant que le nombre de ces mondes est *infini*, ou bien que leur ensemble est *infini* en étendue, et en déclarant que par là on entend nier absolument toute limite d'étendue ou de nombre, et non pas seulement reculer cette limite indéterminée au-delà de toute limite *assignable*. C'est bien en ce dernier sens qu'au XVIe siècle Giordano Bruno et au XVIIe Spinoza paraissent avoir renouvelé la doctrine de Xénophane sur l'univers étendu à l'infini, ou bien celle d'Anaximandre ou d'Épicure sur le nombre infini des mondes; mais Bruno et Spinoza sont les chefs du panthéisme moderne, les précurseurs de Schelling et de Hegel.

Quant aux astronomes modernes, en brisant les sphères motrices des péripatéticiens, les cercles moteurs des platoniciens, les excentriques, les épicycles et

[1] Voyez Plutarque, *Des oracles qui ont cessé*, ch. 22-25.

les *équants* de Claude Ptolémée, et les cieux de cristal de la cosmographie du moyen âge, et en montrant combien la distance des dernières étoiles et des dernières nébuleuses révélées par le télescope dépasse toutes les distances *assignables*, ils ont laissé intacte la question de savoir si l'étendue du monde est vraiment et absolument *infinie*, c'est-à-dire sans aucune limite. En effet, c'est là une question essentiellement inaccessible à l'observation et à l'induction expérimentale; car ces deux procédés ne peuvent atteindre que les limites *assignables* et ils peuvent seulement indiquer ce qui les dépasse, mais ils ne peuvent pas montrer si l'étendue du monde dépasse ou ne dépasse pas toutes les limites *possibles indéfiniment* au-delà de toutes celles que nous pouvons assigner. Cette dernière question est essentiellement une question de mathématiques pures et de métaphysique. Consultons les philosophes spiritualistes et les mathématiciens qui dans les temps modernes l'ont abordée.

Le philosophe François Bacon[1] paraît supposer que la sphère des étoiles fixes a une profondeur très-grande, mais non infinie. Qu'y a-t-il au delà? C'est une question sur laquelle, suivant lui, la philosophie naturelle doit se récuser.

Galilée[2] réfute par la réduction à l'absurde l'hypothèse de l'existence actuelle d'une quantité vraiment infinie, c'est-à-dire plus grande que toute autre quantité

[1] *Descr. globi intellectualis*, c. 6, p. 617 (éd. lat., Francfort, 1665, in-f°). — [2] *Dialogo delle scienze nuove*, Giornata I (Opere, t. XIII, p. 34-43, Firenze, 1855, in-8°).

possible : il prouve que, s'il pouvait y avoir un nombre vraiment infini, ce nombre infini ne pourrait être que l'unité; il prouve que la circonférence d'un cercle infini serait une ligne droite, et que par conséquent il n'y aurait plus de cercle. En devenant infinie par hypothèse, la quantité, suivant Galilée, cesserait d'exister. L'infini est donc ce qu'une quantité ne peut pas être. L'étendue du monde, étant une quantité, ne peut donc pas être infinie.

Sur cette question, la doctrine de Descartes est la même au fond, mais moins nette que celle de Galilée, et elle est sujette à quelques éclipses, dont nous allons constater les causes. Descartes réduit la matière à l'étendue seule[1]; par là il est amené à confondre la matière avec l'espace. Or, quand on a commis cette confusion, si l'on veut être conséquent avec soi-même, il faut choisir entre deux partis : méconnaître la réalité de la matière, en la réduisant à n'être, comme l'espace, que la possibilité indéfinie de l'étendue, ou bien prêter à la matière identifiée avec l'espace une réalité infinie. Si Descartes avait pris résolument ce dernier parti, l'on serait en droit de le citer comme ayant cru le monde absolument infini en étendue; mais alors aussi Spinoza serait en droit de réclamer Descartes comme son maître, comme celui qui lui aurait enseigné que la réalité matérielle, avec sa diversité et sa variabilité de mouvements, n'est qu'un ensemble de modes de l'espace, être nécessaire et infini, ou plutôt attribut nécessaire de la sub-

[1] *Principes de la philos.*, II, 4-14.

stance infinie, dont un autre attribut serait la pensée. Descartes a-t-il pris ce dernier parti? C'est à lui-même qu'il faut le demander. L'éternité du monde dans le passé, nous dit-il[1], est contraire à la foi, mais l'étendue infinie du monde ne l'est pas; car elle a été enseignée par le cardinal de Cues et par d'autres docteurs, qui n'ont pas été repris par l'Église[2]. Si donc Descartes ne l'enseigne pas, ce n'est pas par scrupule de conscience ou par crainte. Il déclare[3] que ce n'est pas davantage par fausse modestie ou par timidité d'esprit, mais que c'est *parce qu'il ne voit pas de raison suffisante de considérer le monde comme infini*. Son opinion sur ce point est donc libre, sincère et bien réfléchie. Or, il a toujours dit invariablement que l'étendue du monde est *indéfinie;* il n'a jamais voulu la nommer *infinie*[4]. Qu'entend-il en l'appelant *indéfinie?* Il me semble qu'il a beaucoup varié sur ce point. En 1641, dans ses *Réponses aux premières objections*[5] contre ses *Méditations*, il nomme *infinie* une chose telle qu'on ne peut *du tout point* y trouver des limites, et il ajoute qu'en ce sens Dieu seul est infini; mais il nomme *indéfinies* les choses *où sous quelque considération seulement il ne voit pas de fin*, et entre autres exemples il cite *l'étendue des espaces imaginaires*, espaces que pourtant, comme nous le ver-

[1] *Annot. ad Princip. philos.*, p. 68 (Œuv. inéd., t. I, 1859, éd. Foucher de Careil). — [2] *A M. Chanut,* Lettre XXXVI du t. I de Clerselier, t. X, p. 46-47 (Cousin). — [3] *A Henri More,* § 4, Lettre LXVII du t. I de Cl., t. X, p. 201-202 (Cousin). — [4] *Rép. aux prem. obj.* contre les *Médit.*, t. I, p. 385 (Cousin); *Princ. de la philos.*, I, 26-27; II, 21; *à M. Chanut,* Lettre XXXVI du t. I de Cl., t. X, p. 46 (Cousin); *à Henri More*, Lettre LXVII du t. I de Cl., t. X, p. 201-202 (Cousin), etc. — [5] T. I, p. 385-386 (Cousin).

rons, il déclare réellement existants et entièrement remplis de matière. Pour quelle raison veut-il que cette étendue soit nommée seulement *indéfinie?* Est-ce parce qu'il ne lui voit pas de fin, sans voir pourtant qu'elle n'en ait pas? Alors il prend le premier des deux partis que nous avons indiqués. Au contraire, admet-il que cette étendue ne doive pas être appelée *infinie*, parce que la substance qui remplit ces espaces, quoiqu'elle soit absolument sans fin *sous la considération de l'étendue*, n'est infinie que sous cette considération seulement, et non sous la considération des autres perfections possibles? Alors le second des deux partis est celui qu'il entend prendre. En fait, il s'est exprimé ici d'une manière indécise entre les deux partis. Trois ans plus tard, il publiait les *Principes de la philosophie :* dans le premier livre [1], il se prononce nettement pour le premier parti, d'après lequel les choses *indéfinies* sont celles *dans lesquelles nous ne remarquons point de limites*, et il les nomme ainsi parce qu'il ne veut pas *assurer qu'elles soient infinies*. « Ainsi, dit-il, parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande, que nous ne concevions en même temps qu'il peut y en avoir encore une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses *possibles* est *indéfinie*. » En ce qui concerne les choses *possibles*, Descartes a raison. Quant aux choses *réelles* dans lesquelles *nous ne remarquons point de limites*, par exemple quant à l'étendue du monde, Descartes n'ose pas dire si elles ont des limites ou si elles n'en ont pas. S'il

[1] I, 26-27.

les croit *indéfinies pour nous à cause de notre ignorance*, il ne se trompe pas. S'il les croit *indéfinies en elles-mêmes*, c'est-à-dire ni finies, ni infinies, il se trompe, puisqu'il faut nécessairement qu'un être réel soit fini ou infini. Mais, des deux erreurs entre lesquelles il avait le choix, et qui consistent soit à faire de la matière un être idéal et indéterminé comme l'espace, soit à faire de la matière et de l'espace un seul et même être réel et infini, c'est la première erreur qu'il choisit ici, et non la seconde, c'est-à-dire que, peut-être sans s'en apercevoir, il réduit le monde matériel à n'être que quelque chose d'idéal et d'indéfini. Dans un passage du IIe livre des *Principes*[1], le point de vue change : Descartes y affirme que l'*univers n'a pas de bornes*, puisque, si nous essayons d'en feindre, nous pouvons imaginer au delà de ces bornes prétendues des *espaces indéfiniment étendus, que nous concevons être tels que nous les imaginons, de sorte qu'ils contiennent un corps indéfiniment étendu*. Ici la fausse hypothèse de l'identité de l'espace et de la matière se montre à découvert et conduit Descartes à faire la matière *infinie :* s'il l'appelle encore ici *indéfinie*, c'est par un abus de mots, puisqu'il la considère comme un être réel qui n'a et ne peut avoir aucunes limites. Ici donc Descartes choisit la seconde erreur. Mais, dans ses écrits postérieurs, c'est en général au premier parti qu'il revient, et même, par une heureuse inconséquence, il le dépasse pour aller jusqu'à la notion vraie de l'étendue du monde, indéfinie,

[1] II, 21.

non en elle-même, mais seulement pour nous, à cause de notre ignorance, qui n'en voit pas les bornes. Dans une lettre[1] écrite en 1647, il déclare que, *ne pouvant concevoir que le monde ait des bornes*, il le nomme *indéfini;* mais il ajoute : « Je ne puis nier pour cela qu'il n'en ait peut-être quelques-unes qui sont connues de Dieu, bien qu'elles me soient incompréhensibles; c'est pourquoi je ne dis pas absolument qu'il est infini. » Il est vrai que dans une lettre de la même année[2] il ne veut pas qu'on dise que le monde est *fini* et qu'on enferme dans une boule toutes les choses créées. Il est vrai aussi que dans une lettre[3] écrite en 1649 il ne veut pas qu'on assigne au-delà de la matière et du monde un espace *où les petites parties de ses tourbillons puissent s'échapper ;* mais il ajoute que, pour parer à cette crainte, il suffit que la matière soit *indéfinie*, sans être *infinie*. Il s'explique en disant qu'il suffit qu'elle s'étende *au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir*. L'étendue du monde est-elle *absolument infinie?* Il *déclare ingénument qu'il l'ignore*. Il est vrai que, dans une lettre[4] postérieure de deux mois, la confusion de l'espace et es corps, et peut-être aussi la crainte déjà exprimée pour ses chers *tourbillons*, qui pouraient se dissiper dans le vide au-delà du monde, le ramènent au second parti, auquel pourtant il n'arrive pas sans hésitation; ar ses premiers mots sont : « Je dis que le monde est

[1] *A M. Chanut*, Lettre XXXVI du t. I de Cl., t. X, p. 47 (Cousin). — [2] T. X, p. 12 (Cousin). — [3] *A Henri More*, Lettre LXVII du t. I de Clerselier, t. X, p. 202-203 (Cousin). — [4] *A Henri More*, Lettre LXIX du t. I de Cl., t. X, p. 240 et 241 (Cousin).

indéterminé ou *indéfini*, parce que *je n'y connais aucune borne.* » Mais ensuite il s'emporte jusqu'à dire *qu'il implique contradiction que le monde soit fini ou terminé*, parce qu'au-delà de toute limite il y a l'espace, et que *l'espace est un vrai corps.* Est-ce là le dernier mot de Descartes, qui alors, par ce côté, toucherait à Spinoza? Non; dans ses notes posthumes [1], la rétractation est complète sur la question de *l'étendue indéfinie du monde :* « En disant qu'il est *indéfini*, *nous ne nions pas que peut-être dans la réalité il ne soit fini ;* mais nous nions seulement qu'une intelligence comme la nôtre puisse comprendre qu'il ait des bornes ou des extrémités quelconques. » Cela doit paraître, en effet, incompréhensible, quand on a commis, comme Descartes, la faute énorme de confondre les corps avec l'espace, les corps réels et finis avec l'espace idéal et indéfini. Malgré cette erreur, et malgré la crainte de laisser s'échapper dans le vide la matière de ses tourbillons, Descartes n'a jamais pu se décider à se ranger parmi les partisans déclarés de l'étendue infinie du monde. Quand même il l'aurait fait, les partisans de cette thèse ne pourraient se prévaloir de l'autorité de Descartes, qu'à la condition d'admettre, comme lui, l'identité des corps et de l'espace. Ce n'est donc pas par ce côté faible qu'il faut essayer de ressembler à ce grand philosophe. Du reste, ils auraient autant contre eux que pour eux l'autorité de Descartes, qui s'est tant contredit sur ce point, et qui en somme paraît s'en être tenu au doute compliqué d'un malentendu.

[1] *Annot. ad Princip. philos.*, t. I, p. 66-67 (Foucher de Careil).

Pascal, philosophe sceptique et grand mathématicien, n'a touché qu'en passant à la question de l'étendue du monde, et ce n'est pas pour la résoudre, mais pour la faire servir à écraser la faiblesse de l'esprit humain. Voulant nous faire comprendre combien ce que notre vue, même armée du télescope, peut atteindre est peu de chose en comparaison de l'immensité de l'univers, Pascal[1] emploie cette belle image : « C'est une sphère infinie, dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Que faut-il pour que cette image puisse être acceptée à titre d'hyperbole? Il faut et il suffit que la distance, quelque grande qu'elle soit, entre deux points réels pris successivement par hypothèse comme centres du monde, par exemple entre deux étoiles les plus éloignées l'une de l'autre que nous puissions voir, soit comme rien en comparaison du diamètre réel de la sphère du monde, qu'ainsi *pour nous* le centre de cette sphère ne soit pas plutôt en un endroit qu'en un autre, et que *pour nous* les limites de cette sphère soient comme si elles n'existaient pas. Pascal a-t-il voulu dire plus? A-t-il cru que le monde fût absolument infini en étendue? Non ; car, comme mathématicien, il sait et dit[2] que, quelque grand que soit un nombre ou un espace, on peut toujours en concevoir un plus grand, et encore un autre qui surpasse le dernier, et ainsi de suite à l'infini, sans jamais pouvoir arriver à un nombre ou à un espace qui ne puisse plus être augmenté, c'est-à-dire sans jamais arriver à un espace ou à un nombre vraiment

[1] *Pensées*, I, 1, p. 3 (1re éd. de M. Havet). — [2] *Opuscules*, *De l'esprit géométrique*, p. 451 (même éd.).

infini. C'est pourquoi, parlant de l'étendue universelle et des nombres qui la mesurent, il dit expressément[1] que *rien de tout cela n'est infini.* Cependant il ajoute qu'*il lui semble qu'il n'y a rien d'infini que le nombre* qui multiplie les parties contenues dans le monde. Mais comment arrive-t-il maintenant à ce nombre infini qu'il niait tout à l'heure? Il y arrive par la division *possible* à l'infini et par la multiplication *possible* à l'infini[2]. Ce n'est donc pas de *réalité infinie*, mais de *possibilité indéfinie* qu'il s'agit ici. Pascal[3] trouve ainsi un *nombre infini* de parties dans un atome; il peut donc bien trouver un *nombre infini* de parties dans un monde *fini en étendue*. Quant à l'affirmation d'une étendue réelle et absolument sans bornes, affirmation que l'induction expérimentale ne peut pas donner, Pascal ne dit pas un mot qui indique la pensée de l'établir *a priori*. Au contraire, il la repousse en disant[4] : « Quelque nombre, quelque espace que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre : de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours *infiniment éloignés de ces extrêmes.* » Ainsi, suivant Pascal, l'infini est un extrême que nul nombre réel, pas même celui de tous les atomes que le monde renferme, nulle étendue réelle, pas même celle de l'univers, ne peuvent atteindre.

Newton[5] et Clarke[6] déclarent que le monde est fini en

[1] *Pensées*, art. XXV, 9, p. 358-359 (même éd.). — [2] *De l'esprit géom.*, p. 450-460. — [3] *Pensées*, art. 1, p. 5-7. — [4] *De l'esprit géom.*, p. 451. — [5] *Optices* lib. III, q. 31, et *Philos. nat. princ. math.*, schol. gener. — [6] *Tr. de l'exist. de Dieu,* ch. 4, p. 27-30. Comparez p. 19-26; *Rép. aux Lettres* II, IV et V *d'un gentilhomme,* p. 147-148, 155-156, 159-160 (éd. Saisset).

étendue actuelle comme en durée passée. Leur tort commun est de confondre l'espace idéal et indéfini avec l'immensité indivisible de Dieu, comme ils ont confondu le temps idéal et indéfini avec l'éternité divine.

Maintenant interrogeons un mathématicien rival de Newton, moins grand écrivain, mais plus grand philosophe que Pascal; ce qui ne l'empêche pas d'avoir, comme Descartes, ses chimères, qui l'égarent quelquefois. C'est comme mathématicien que Leibniz va d'abord nous répondre. Comme tel, il déclare[1] que, pour grand que soit un espace, un temps, un nombre, il y en a toujours un autre plus grand que lui, sans fin, et qu'ainsi *le véritable infini ne se trouve point dans un tout composé de parties*. L'application de ce principe mathématique de Leibniz à notre question est évidente : l'étendue du monde est bien *un tout composé de parties;* donc elle n'est pas *véritablement infinie*, et des étendues plus grandes sont possibles. Ailleurs, Leibniz explique sa pensée : « A proprement parler, dit-il[2], il est vrai qu'il y a *une infinité de choses*, c'est-à-dire *plus qu'on n'en peut assigner*. Mais *il n'y a point de nombre infini*, *ni de ligne ou autre quantité infinie*, si on les prend pour des *touts* véritables... Le vrai infini, à la rigueur, n'est que dans l'*absolu*, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties. » Cette notion si juste de l'infini essentiellement indivisible et non réalisable dans les quantités divisibles est exprimée par Leib-

[1] *Réfl. sur l'Essai de Locke*, p. 138 (Erdmann). — [2] *Nouv. Essais sur l'entendement humain*, III, 17, p. 244 (Erdmann).

niz dans d'autres passages de ses œuvres [1]. Par exemple, voici ce que cet illustre fondateur du calcul infinitésimal pensait sur les ***séries de nombres qui vont à l'infini*** [2] : « On conçoit, dit-il, un ***dernier terme***, un ***nombre infini***, un ***infiniment petit;*** mais ***tout cela ne sont que des fictions. Tout nombre est fini et assignable***, ***toute ligne l'est de même***, et les infinis et infiniment petits n'y signifient que des grandeurs qu'on peut prendre aussi grandes ou aussi petites que l'on voudra, pour montrer qu'une erreur est moindre que celle qu'on a assignée, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune erreur. » Voilà, en termes bien clairs, la nature et l'usage de l'infini mathématique, sauf une petite inexactitude d'expression; car il y a des nombres et des lignes ***possibles*** qui ne sont pas ***assignables*** pour nous. En effet, ailleurs [3], Leibniz dit fort bien que les ***infinis mathématiques*** sont plus grands que toute quantité ***assignable***, mais qu'ils ne sont pas plus grands que toute quantité ***possible***, puisqu'il y a des infinis mathématiques infiniment plus grands les uns que les autres. La conséquence bien évidente de ces principes si vrais est que, suivant Leibniz, l'étendue du monde peut, comme l'***infini mathématique***, être plus grande que toute étendue ***assignable***, mais qu'elle ne peut pas être un ***infini proprement dit***, un ***infini absolu***, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être une étendue sans aucunes limites. Ayant des limites, elle est réellement ***finie***, comme tout nombre et toute ligne le

[1] *Lettre II au P. des Bosses*, p. 435-436 (Erdmann); *Lettre IV* au même, fin, p. 439; *Examen des principes du P. Malebranche*, p. 697 (même éd.). — [2] *Théodicée, Discours sur la conformité*, etc., n° 70, p. 499, et *Lettre II au P. des Bosses*, p. 436. — [3] *Lettre IV à M. Bourguet*, p. 744.

sont suivant Leibniz; ce qui n'empêche pas qu'elle soit comme un *infini mathématique* par rapport à nous et aux quantités que nous pouvons assigner. Dans ce sens restreint, Leibniz a pu dire, comme il l'a fait [1], que la partie de l'univers que nous connaissons se perd *presque* dans le néant, au prix de ce qui nous est inconnu. En d'autres termes, par rapport à ce que nous en connaissons, l'ensemble de l'univers est comme un *infiniment grand mathématique*, et, par rapport à cet ensemble, ce que nous en connaissons est comme un *infiniment petit mathématique*. Mais, comme Leibniz vient de nous le dire, *ce ne sont là que des fictions*. Au-delà de cette étendue, *infiniment grande* pour nous, qui est l'étendue totale du monde, d'autres étendues infiniment plus grandes encore restent possibles; dans l'étendue de la partie de l'univers accessible à notre vue aidée du télescope, dans cette étendue si grande pour nous, mais *infiniment petite* par rapport à celle de l'univers suivant Leibniz, il existe d'autres infiniment petits, qui sont infiniment plus petits, et qui échappent par leur petitesse à notre vue armée du microscope. L'univers n'est pas plus réellement et absolument infini, que l'immense partie de cet univers accessible à l'observation télescopique n'est l'infiniment petit absolu, qui serait le néant en fait d'étendue.

Telle est sur cette question l'excellente doctrine de Leibniz comme mathématicien, et en même temps comme métaphysicien, quand il n'est pas préoccupé des

[1] *Théodicée, Essais sur la bonté de Dieu*, § 19, p. 509.

moyens de défendre à tout prix certaines hypothèses chimériques. Mais les plus grands esprits sont faibles par quelque endroit. Leibniz est, avec Malebranche, l'auteur de l'optimisme absolu, et, pour le soutenir, il va jusqu'à renier ou fausser les principes si vrais qu'il a posés lui-même sur la notion de l'infini. Dans sa discussion contre Clarke, il dit[1] : « Descartes a soutenu que la matière n'a point de bornes, et je ne crois pas qu'on l'ait suffisamment réfuté. » Cependant il vient de déclarer[2] qu'il lui paraît que Dieu peut faire l'univers matériel fini en extension; mais il a ajouté que le contraire paraît plus conforme à sa sagesse. Ce n'est pas assez pour l'optimisme absolu. Dominé par ce système, Leibniz impose à Dieu la nécessité morale de créer un monde dont l'étendue soit la plus grande des étendues possibles[3] et de créer dans ce monde un nombre d'êtres qui soit le plus grand possible[4]. Leibniz a-t-il donc oublié sa doctrine, d'après laquelle, comme nous l'avons vu, tout nombre est fini, toute ligne l'est de même, les quantités infiniment grandes ou infiniment petites ne sont que des fictions utiles dans le calcul, tout dans la nature tend vers l'infini, mais rien ne peut y arriver, aucune quantité ne peut être vraiment infinie, et au-delà de toute quantité dite *infiniment grande* ou *infiniment petite* il y a toujours la possibilité d'une quantité plus grande ou plus petite? Leibniz se souvient malgré lui de cette doctrine

[1] *Lettres entre Leibniz et Clarke,* Ve Écrit de L., no 32, p. 766. — [2] No 30, p. 766. — [3] IVe Écrit de L., nos 21-23, p. 757. — [4] *Théodicée, Essais,* etc., part. 2, no 225, p. 573, et *Rép.* de Leibniz *à une Lettre de Foucher,* p. 118.

si vraie ; mais, comme elle le gêne, il s'en souvient le moins qu'il peut, quand il s'agit de son optimisme. Parmi ses déclarations si nettes contre la réalité de l'infini en grandeur divisible, il en choisit une, dans laquelle une restriction évidemment préméditée lui laisse un faux-fuyant. Rappelons-nous qu'il a dit qu'il n'y a point de nombre infini ni de ligne infinie ou autre quantité infinie, *si on les prend pour des touts véritables*. Eh bien ! l'étendue du monde et le nombre des êtres qu'il contient seront *vraiment infinis* pour Leibniz, à la condition de n'être pas des *touts véritables*, et l'optimisme absolu sera sauvé ! Leibniz [1] avait si bien triomphé de Clarke, réduit à dire que son *espace réellement infini* est *indivisible*, et que les étendues des corps contenus dans le monde n'en font pas partie [2] ! Et maintenant Leibniz lui-même est réduit par son optimisme à une extrémité non moins fâcheuse, devant laquelle il ne recule pas : il prétend que son univers infini n'est pas *un seul tout*, et que le nombre infini des êtres contenus dans cet univers n'est pas *un seul nombre !* Mais alors de quel tout et de quel nombre n'en pourra-t-on pas dire autant ? La négation de la possibilité d'une quantité absolument infinie, d'un nombre absolument infini, se trouve entièrement annulée par cette inconcevable restriction, et Leibniz ne s'en aperçoit pas ! Voilà où un grand génie peut en venir, quand il se laisse dominer par une hypothèse préconçue !

[1] IVe Écrit de L., nº 11 ; Ve Écrit, nºs 36-40 et 51 ; p. 756, 767-768 et 769-770. — [2] Clarke, *IIIe Réplique à Leibniz*, § 3, p. 754, et *IVe Réplique*, §§ 10-12, p. 759-760.

Ce n'est pas sur ce seul point que l'esprit de système a poussé Leibniz à des doctrines contradictoires entre elles. Tout en admettant la réalité de l'étendue des corps, il veut, ou, pour mieux dire, son *monadisme* exige que les corps soient, non-seulement *divisibles*, mais *actuellement divisés à l'infini*[1]. En même temps, lui qui avait si bien mis au rang des *fictions* l'hypothèse d'un *dernier terme*, d'un *infiniment petit*, d'un *nombre infini*, il veut maintenant expressément qu'il y ait des *parties dernières*, données par cette division qu'il suppose actuellement effectuée à l'infini, et que ces *derniers éléments*, comme il les appelle, soient des *monades*, c'est-à-dire des substances simples, sans étendue aucune[2]. Ce sont là, suivant lui, *les seules substances*[3], et les corps ne sont que des *agrégats de monades*[4]. Or, en dehors de l'ensemble des corps, c'est-à-dire de la somme totale des monades, il ne reconnaît aucune étendue réelle, mais seulement l'espace idéal, qui n'est, suivant lui-même, que la possibilité indéfinie de l'étendue. C'est donc la somme des monades, de ces zéros d'étendue, qui constitue seule, suivant Leibniz, l'étendue des corps. Il est donc évident que cette somme de zéros doit être parfaitement nulle. Aussi avoue-t-il expressément que, dans son hypothèse, *à parler exactement, il n'y a pas de substance étendue*[5], et *la matière n'est qu'un phénomène*[6]. C'est en-

[1] *Rép. à l'extrait d'une lettre de M. Foucher*, p. 118; *Théodicée, Essais*, etc., part. 2, nº 195, p. 564; *IVe Écrit à Clarke*, apostille, p. 758. — [2] *Syst. nouv. de la nat. et de la communication des subst.*, § 11, p. 126; *Monadologie*, nºs 1-3 et 65, p. 705 et 710; *Lettre II au P. des Bosses*, p. 436. — [3] *Extrait d'une lettre à M. Dangicourt*, p. 745. — [4] *Monadol.*, nºs 2-3, p. 705. — [5] *A M. Dangicourt*, p. 745. — [6] *Lettre à M. Remond de Montmort*, nº 3, p. 736.

core trop dire : l'étendue totale d'une somme de substances non étendues ne serait pas même un ***phénomène***, elle ne serait qu'une notion fausse et sans objet réel, une pure illusion de notre esprit.

Ainsi les principes mathématiques et métaphysiques de Leibniz lui ont dit que l'étendue du monde et le nombre des êtres qu'il contient sont, comme les infinis mathématiques, plus grands que toute quantité ***assignable*** pour nous, et pourtant plus petits que d'autres étendues et d'autres nombres ***possibles***. Mais son optimisme l'a forcé de dire qu'il faut que ce nombre soit absolument infini, et qu'il peut l'être à la condition de n'être pas ***un seul nombre***; qu'il faut que cette étendue soit absolument infinie, et qu'elle peut l'être à la condition de n'être pas ***un seul tout***. D'un autre côté, son monadisme l'a forcé de dire qu'à parler exactement il faut que cette même étendue, cette étendue absolument infinie, se réduisant uniquement à la somme des étendues de monades sans aucune étendue, soit absolument nulle. En vain dirait-on que la somme des espaces vides dans lesquels les monades sont dispersées suffit pour constituer l'étendue réelle des corps. Nous avons déjà montré[1] que ce subterfuge est de nulle valeur. Prenons à Leibniz ses principes vrais et leurs conséquences légitimes et concordantes; laissons-lui ses fausses hypothèses et leurs conséquences absurdes et contradictoires.

L'hypothèse insoutenable du monadisme avait été réfutée un siècle d'avance par Pascal[2]. Adoptée par Wolf

[1] *Essai IV*, § 2, p. 176-183. — [2] *De l'esprit géom.*, p. 457-458 (1re éd. Havet).

et ses disciples, elle a été réfutée de nouveau par le grand mathématicien et physicien Euler[1]. Elle n'a pu se relever un peu de nos jours qu'en prêtant à l'espace la réalité qu'elle retire à l'étendue des corps. Mais Leibniz lui-même a bien montré que, en tant qu'indépendante de l'existence des corps, la réalité substantielle de l'espace est inconcevable, et il a parfaitement réfuté Newton et Clarke, qui, pour donner à l'espace cette réalité qui lui manque, en avaient voulu faire un attribut de la substance divine.

De notre temps, un mathématicien philosophe, M. Cournot[2], adhère à peu près à la doctrine de Leibniz sur l'espace, en rejetant les excès contraires de Newton, qui met l'espace en Dieu, et de Kant, qui fait de l'espace et de l'étendue des conceptions subjectives de notre esprit, sans réalité extérieure. Mais il ne se prononce pas sur la question de savoir si l'étendue réelle du monde est absolument infinie. D'autres philosophes, sur les traces de l'école écossaise, en sont venus à faire de l'espace infini un être réel, existant en soi indépendamment de tout autre être, et qui cependant, suivant eux, ne serait pas une *substance* étendue. Je ne puis les comprendre, et il me paraît évident qu'ils ne se comprennent pas eux-mêmes. Leur espace infini, n'étant pas un attribut d'un autre être, est une substance ou n'est rien, puisqu'ils ne veulent pas le reconnaître pour un être idéal et indéfini.

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, IIe partie, Lettres VIII et LV-LXIV. — [2] *Essai sur les fondements de nos connaissances*, ch. 10, §§ 141-146, t. I, p. 304-316 (1851, in-8°).

En résumé, Bacon et Newton se sont prononcés pour un monde limité en étendue. Comme mathématiciens et comme métaphysiciens, Galilée, Descartes, Pascal, Leibniz, sont unanimes à reconnaître qu'une quantité divisible, comme l'est incontestablement l'étendue totale du monde, ne peut pas être absolument infinie, mais doit avoir des bornes, au-delà desquelles existe indéfiniment la possibilité d'une étendue plus grande, et que l'étendue du monde est seulement comparable à ces *infinis mathématiques,* plus grands ou plus petits les uns que les autres, et tous plus petits que d'autres quantités possibles. Si, par quelques expressions seulement, Pascal a pu sembler s'écarter de cette doctrine, qui est la sienne, la faute en est à ses tendances vers le scepticisme philosophique et à son désir d'humilier la raison. Si Descartes et Leibniz ont été réellement quelquefois infidèles à cette doctrine dominante dans leur esprit et dans leurs enseignements, la faute en est, comme nous venons de le voir, pour Descartes, dans sa malheureuse confusion de l'espace et de la substance corporelle, et dans sa fausse hypothèse des tourbillons; pour Leibniz, dans ses systèmes insoutenables de l'optimisme absolu et du monadisme universel. L'infiniment grand absolu et l'infiniment petit absolu sont les deux limites de la quantité *en dehors de la quantité*, limites dont les quantités dites *infiniment grandes* ou *infiniment petites* peuvent approcher *indéfiniment*, mais sans pouvoir jamais les atteindre; car alors elles cesseraient d'être des quantités. Telle est la doctrine de Leibniz, quand il s'occupe de mathématiques et de métaphysique, et non de

monadisme ou d'optimisme. C'est celle de tous les mathématiciens qui, depuis lui, se sont occupés du calcul infinitésimal [1].

De nos jours, le grand analyste Cauchy [2], dont les vues sur ce point s'accordent parfaitement avec la doctrine philosophique de Fénelon [3] et de Gerdil [4], a développé cette théorie mathématique de l'infini, et il en a conclu que l'hypothèse d'un nombre réel absolument infini, par exemple d'un nombre absolument infini de corps célestes, ou d'un nombre absolument infini de révolutions actuellement accomplies par la terre dans son orbite, est une hypothèse impossible, parce qu'elle implique contradiction.

Cette conclusion, mathématiquement démontrée par Cauchy, a été défendue par un de ses disciples, qui constate l'unanimité des savants sur le principe d'où cette conclusion résulte. « Dans notre jeunesse, dit M. l'abbé Moigno [5], alors que nous avions pour professeurs les Poisson, les Legendre, les Lacroix, etc., et pour condisciples les Sturm, les Ostrogradski, les Jacobi, etc., il nous est arrivé de soumettre à plusieurs de ces mathématiciens la question de la possibilité ou de l'impossibilité du nombre actuellement infini. Or, voici ce qu'il

[1] Voyez l'art. *Infini* dans l'*Encyclop.* de Diderot et Dalembert; Lacroix, *Calcul diff. et intégr.*, Préf., p. 15 et suiv.; Carnot, *Réfl. sur la métaphys. du calcul infinités.*, p. 2, etc. — [2] *Leçons* (inédites) *de physique générale* (faites à Turin en 1832), extraits publiés dans *les Mondes* par M. l'abbé Moigno, *Impossibilité du nombre infini et ses conséquences*, p. 3-6 du tirage à part (Paris, 1863, gr. in-8). — [3] *Lettres sur divers sujets de métaphys. et de rel.*, IV[e] L., 1[re] q., *De la nature de l'infini.* — [4] *Dém. math. contre l'éternité de la matière.* — [5] *Impossibilité du nombre infini*, p. 6.

arrivait : quand la question posée restait bien à l'état de proposition abstraite ou purement mathématique, quand nous avions réussi à ne laisser rien entrevoir de ses conséquences philosophiques ou religieuses, la réponse était claire, précise, catégorique : *Le nombre actuellement infini est impossible* ; *tout nombre est essentiellement fini*. Mais,.... si, après avoir obtenu cette réponse,.... nous nous échappions à dire : le nombre actuellement infini est impossible; donc le nombre des hommes qui ont existé sur la terre est fini, et il y a eu un premier homme, sorti forcément des mains d'un Dieu créateur; donc le nombre des révolutions de la terre autour du soleil est fini, et il y a eu une première révolution, et la terre a été lancée dans son orbite par une volonté souveraine; donc dans tous et chacun des ordres de la nature il y a eu un prototype sans prédécesseurs, et les êtres ne se sont pas succédé éternellement sur la terre, etc., etc.; nous voyions naître tout à coup une contrariété visible, un désir mal déguisé de ressaisir la vérité trop tôt échappée à l'évidence mathématique; comme si le doute avait pris tout à coup la place d'une conviction qu'on n'avait pas hésité à manifester dans toute sa plénitude. »

Maintenant ouvrons un excellent traité publié en 1860 sur la métaphysique du haut calcul par un savant ingénieur. Défendant la considération des *infiniment petits* contre Lagrange, qui voulait la remplàcer par celle des *variables* et de leurs *limites*, et qui prétendait que les infiniment petits étaient des quantités considérées dans l'état où elles cessaient d'être des quantités, M. de

Freycinet[1] dit : « Si l'on entend que dans la nature il n'y a pas d'infiniment petits, c'est incontestable; *tout ce qui existe est déterminé et par conséquent fini.* Mais, à ce point de vue, il n'y a pas non plus de quantité variable : *une quantité, par cela seul qu'elle est, a une valeur actuelle et précise.* » L'auteur ne laisse qu'à tirer la conclusion, que voici : L'étendue actuelle du monde est une quantité qui *existe*, et qui, comme *tout ce qui existe, est déterminée et par conséquent finie.* La durée du monde jusqu'à l'instant présent est une *quantité, qui, par cela seul qu'elle est, a une valeur actuelle et précise;* cette quantité *existe;* elle est donc *déterminée et finie.*

En un mot, dans les limites de leur science et en dehors de toute préoccupation étrangère, les mathématiciens sont pour nous; mais les matérialistes se détournent de la vérité, quand ils voient où elle les conduit.

Quant aux philosophes spiritualistes de notre temps et de notre pays, beaucoup ne se sont pas prononcés sur la question du monde infini. Quelques-uns, par un rationalisme outré, n'ont pas voulu accepter des vérités incompréhensibles, mais certaines, c'est-à-dire d'une part l'éternité et l'immensité indivisibles de Dieu, d'autre part la création d'un monde actuellement limité en durée passée et en étendue présente : ils ont mieux aimé embrasser une erreur qui implique contradiction, c'est-à-dire admettre d'une part un Dieu vivant par une durée

[1] *De l'analyse infinitésimale, Études sur la métaphys. du haut calcul,* ch. 14, p. 251 (Paris, 1860, in-8°).

successive et n'acquérant la connaissance de nos actes libres qu'à mesure qu'ils se produisent, d'autre part un monde infini et éternellement créé [1]. Mais M. Cousin était d'un autre avis : dans une belle apologie de Descartes, il déclare [2] ne l'absoudre du reproche de tendance au panthéisme, que parce qu'il n'est pas vrai qu'il ait enseigné que le monde soit infini et éternel. Suivant M. Cousin lui-même [3], comme suivant Descartes, le monde n'est pas *infini*, mais seulement *indéfini*. Appliquée au monde tel qu'il est actuellement, cette expression de Descartes me paraît obscure et inexacte, et j'ai dit pourquoi. Mais je ne puis croire que pour M. Cousin la distinction de l'*infini* et de l'*indéfini*, cette distinction à laquelle il donne tant de gravité, ait été une pure question de mots. Ceux qui prétendent que le monde est *infini* entendent affirmer que l'étendue du monde n'a aucunes limites ; ils veulent dire cela, et rien de plus. M. Cousin ne peut pas cacher sous un autre mot cette même affirmation, qu'il blâme comme tendant au panthéisme. D'ailleurs il dit nettement : « Quelle que soit la quantité du monde, la pensée y peut toujours ajouter. » M. Jules Simon [4] s'exprime d'une manière plus précise encore : prenant la défense des vérités incom-

[1] Voyez par ex. M. Saisset, *Essais de philos. rel.*, Ve Méd. et IIIe Éclairc., 3e éd., t. II, p. 118-122 et 369-413. Au contraire, M. Bersot (*Du spiritual. et de la nat.*, 1re partie, ch. 11, p. 163-171, et *Ess. sur la Providence*, ch. 11, p. 160-163) pense que l'étendue du monde, la quantité de la matière et le nombre des êtres sont toujours limités, mais vont augmentant toujours par une création continue. — [2] *Hist. génér. de la philos.*, nouv. éd., p. 401 (Paris, 1864, in-18). — [3] *Du vrai, du beau et du bien*, XVIIe Leçon, p. 483 (Paris, 1853, in-8o). — [4] *Relig. nat.*, 3e éd., 1re partie, ch. 2, p. 54-74 (1857, in-18).

préhensibles contre les erreurs contradictoires avec elles-mêmes, il prouve, après Leibniz, que l'espace et le temps ne sont que des rapports divisibles et multipliables *indéfiniment*, mais que l'*infini* véritable est essentiellement indivisible, et que, hors de Dieu et de ses attributs, rien n'est et nep eut être infini. Sur les conséquences de la doctrine contraire, sa pensée se résume en ces mots[1] : « L'infinité du monde dans la durée et dans l'étendue est une doctrine soutenue par quiconque refuse d'admettre l'existence d'un Dieu distinct et séparé du monde. » A ceux qui repoussent cette conséquence de leur opinion, il répond[2] : « On a beau faire, le temps éternel, l'espace infini, sont des erreurs qui mènent tout droit au panthéisme. » Rien n'est plus vrai, en ce sens que le *temps éternel* signifie la durée d'un monde sans commencement, et l'*espace infini* l'étendue présente de ce monde considérée comme n'ayant aucunes limites. Quant au temps idéal et à l'espace idéal, ils sont *indéfinis*.

III

Terminons cet aperçu historique et critique par quelques mots sur l'optimisme absolu, professé par Leibniz, par Malebranche et par leurs imitateurs, et sur la prétention qu'on a eue de faire remonter sa généalogie jusqu'aux Pères de l'Église.

[1] *Relig. nat.*, 1re partie, ch. 2, 3e éd., p. 72. — [2] Ch. 3, p.

D'abord, il faut effacer de cette généalogie le nom de Descartes. Partisan outré de la *liberté d'indifférence* dans l'homme et surtout en Dieu, Descartes est très-éloigné d'être optimiste à la manière qui fut plus tard celle de Malebranche et de Leibniz. Descartes dit bien que Dieu fait toujours le meilleur; mais il explique sa pensée en disant que Dieu fait ce qui est le meilleur pour l'ensemble du monde tel qu'il lui a plu de le créer[1], monde *très-parfait*, mais que Descartes ne veut pas considérer comme le meilleur des mondes possibles[2]. Jusque-là, Descartes est dans le vrai. Mais une erreur bien contraire à celle du *déterminisme* de Leibniz, l'exagération de la *liberté d'indifférence* produit chez Descartes une forme étrange de l'optimisme, associée au doute, qui fut plus tard celui de Kant, sur la valeur objective des principes de la raison. Suivant Descartes dans ses accès de scepticisme, il est vrai que pour notre intelligence le contradictoire et l'absurde sont faux; mais ce qui pour notre intelligence est contradictoire et absurde aurait pu et peut même être vrai, parce que Dieu, en qui, suivant lui, l'acte de la volonté est logiquement antérieur à l'acte de l'intelligence, et qui, par un décret arbitraire de sa toute-puissance, constitue non-seulement les créatures changeantes, mais aussi les vérités éternelles, aurait pu ou même a pu le vouloir ainsi[3]. D'où Descartes[4] conclut expressément que ce que Dieu veut

[1] *IVe Médit.*, t. I, p. 296-298 (Cousin). — [2] *Lettre à un R. P. jésuite*, t. IX, p. 170-172. — [3] *Rép. aux VIes obj.*, t. II, p. 348-349 et 353; *Lettre au P. Mersenne*, t. VI, p. 100-110; *Lettre* (à un ami du P. Mersenne), t. VI, p. 308; *Lettre à Arnauld*, t. X, p. 163-164; *Lettre à M. Morus*, t. X, p. 199-200. — [4] *Rép. aux VIes obj.*, t. II, p. 348-349.

est toujours *le meilleur*, non en soi-même, mais parce que Dieu veut que cela soit le meilleur : de même, si 2 et 2 font 4 et si tous les rayons d'une même sphère sont égaux, c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi en vertu de sa liberté d'indifférence, qui, suivant Descartes, aurait permis à Dieu de vouloir que 2 et 2 fissent 5, et que les rayons de la sphère fussent inégaux entre eux. Voilà ce que Descartes a osé dire, et ce que je ne conseille à personne de répéter après lui.

Par un excès contraire, Leibniz abuse du principe de la raison suffisante, au point de compromettre le libre arbitre de l'homme, en le soumettant à la domination prétendue des motifs tels que l'intelligence les voit ou croit les voir, et au point de compromettre la liberté de Dieu et la possibilité même de la création, en imposant au Tout-Puissant la nécessité morale de choisir toujours ce qui est absolument en soi le meilleur parmi toutes les choses possibles. Leibniz[1] veut que Dieu n'ait pu créer, parmi tous les mondes possibles, que celui qui est le meilleur de tous, à considérer l'ensemble de son existence progressive et sans fin. Dans cet optimisme absolu, il n'est pas étonnant que Malebranche[2], auteur du système des *causes occasionnelles*, s'accorde avec l'auteur du système de l'*harmonie préétablie*. Mais Fénelon[3], d'accord avec Bossuet[4], a opposé à l'optimisme

[1] *Théodicée, Essais*, etc., 1re partie, nos 7, 8 et 23, p. 506 et 510; 2e partie, nos 193-201, p. 563-566, etc. (Erdmann). — [2] *Tr. de la nature et de la grâce* (Amst., 1680). — [3] *Réfut. du syst. du P. Malebranche*, ch. 6, 7 et 8, et *Lettres sur div. suj. de métaph. et de rel.*, IVe L., 2e q., *De la liberté de Dieu pour créer ou pour ne créer pas*. — [4] Voyez l'Avert. en tête des Œuvres complètes de Fénelon, éd. de Versailles, t. I, p. 42.

outré de Malebranche une réfutation solide, qui vaut également contre celui de Leibniz, et par laquelle cette hypothèse est réduite à trois conséquences, qui en sont la condamnation, bien que la seconde soit acceptée et professée par quelques philosophes spiritualistes de notre temps, savoir : 1° Si Dieu n'est pas libre de choisir entre créer plus et créer moins, la même nécessité morale doit lui ôter à plus forte raison la liberté du choix entre créer et ne pas créer, et la création est moralement nécessaire ; et, comme Dieu est absolument bon, la création est absolument nécessaire comme conséquence de la nature divine. 2° La même nécessité morale qui oblige Dieu à créer le meilleur des mondes possibles doit l'obliger aussi à le créer éternel dans le passé comme dans l'avenir. 3° Si Dieu ne peut créer que le meilleur des mondes possibles, comme au-delà de toute perfection finie il y a toujours la possibilité d'une perfection plus grande, il n'y a aucun monde que Dieu puisse créer, et la création est impossible.

L'optimisme absolu de Leibniz et de Malebranche était une téméraire nouveauté. Pour lui prêter l'autorité d'une antiquité plus imposante, des optimistes de notre temps ont prétendu en trouver le principe dans une doctrine qui, au contraire, tient un juste milieu entre les excès opposés de Descartes et de Leibniz, c'est-à-dire dans la doctrine d'après laquelle Dieu, étant libre soit de ne pas créer du tout, soit de créer dans la mesure qu'il veut, ne peut vouloir que des œuvres conformes à sa sagesse et à sa bonté, toutes deux éternelles et logiquement antérieures à sa volonté créatrice. C'est cette

doctrine vraie qu'on trouve dans le livre de la *Genèse*[1], dans le *Timée* de Platon[2], dans saint Augustin[3] et dans saint Thomas[4]. C'est bien à tort que ces mêmes autorités ont été alléguées comme favorables à l'optimisme absolu. Saint Thomas[5] a protesté d'avance par cette thèse qu'il a établie : « *Quelque chose que Dieu ait faite, il peut en faire une meilleure.* » De même, saint Bonaventure[6] s'est posé la question : « *Dieu aurait-il pu faire le monde meilleur qu'il n'est ?* » Il a répondu en montrant que notre monde est *très-bien* tel qu'il est, mais qu'*un autre monde meilleur doit être reconnu possible*, à moins qu'on ne veuille que le monde actuel ait épuisé la puissance de Dieu. Malebranche, Leibniz, Wolf, leurs disciples et leurs imitateurs passés et présents lutteraient en vain contre cette réfutation anticipée, écrite par saint Bonaventure, de même que contre celle dont Fénelon est l'auteur.

De nos jours, certains philosophes veulent que Dieu ait été moralement obligé de créer un monde éternel et infini, régi exclusivement par des lois générales, et dans lequel il ne puisse jamais intervenir par une providence spéciale. Ces philosophes rationalistes appuient sur l'optimisme absolu cette thèse, qui supprime pour Dieu la possibilité d'éclairer les hommes par une *révélation*, et pour les hommes le caractère raisonnable de la *prière* en tant que demande adressée à Dieu. Ils ont

[1] *Genèse*, I, 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31. — [2] *Timée*, p. 29-30. — [3] *De civ. D.*, XXII, 30, n° 3; *Contra Epist. Manich. quam vocant Fundam*, ch. 33, n° 36 et suiv. — [4] *Summa c. gent.*, II, 26 et 27 — [5] *Summa theol.*, part. 1, q. 5, art. 6. — [6] *Comment. in Sent. l. I* dist. XLIV, art. 1, pars 1.

contre eux d'une part la raison philosophique, d'autre part la foi perpétuelle du genre humain; mais ils ne s'en aperçoivent pas, parce qu'ils sont tout préoccupés d'une idée fixe : ils veulent absolument que Dieu ne puisse rien du tout dans ce monde, dont la création nécessaire aurait, suivant eux, comme suivant Sénèque, épuisé toute sa puissance : *semel jussit, semper paret.* Ce Dieu *obéissant* leur plaît et leur suffit. En effet, un tel Dieu ne peut gêner personne, et personne n'a beaucoup à s'occuper de ce Dieu, qui ne peut rien pour nous ni contre nous et qui ne songe pas à nous. En créant, il a fait son devoir; on le reconnaît pour créateur, et tout est dit; on n'est pas athée, on est déiste.

Nous disons que ces philosophes rationalistes ont contre eux la raison philosophique, contraire à leurs preuves prétendues de l'éternité passée d'un monde infini et meilleur que tout autre monde possible : nous le disons, et nous allons le prouver, comme nous l'avons promis. Nous commencerons par établir la thèse contraire, c'est-à-dire par montrer que le monde ne peut pas être infini, soit en durée passée, soit en étendue présente, soit par le nombre des êtres qu'il renferme, et qu'il ne peut pas être meilleur que tout autre monde possible. La revue critique qui précède a été pour nous une préparation utile à l'accomplissement de cette promesse, et nous espérons que cette même revue a pu préparer utilement les lecteurs à comprendre nos preuves.

IIe PARTIE

Nous allons donc maintenant essayer de traiter nous-même cette grave question, avec indépendance d'esprit, mais en profitant des lumières que nous avons trouvées dans l'étude des doctrines des penseurs qui sont arrivés avant nous aux mêmes conclusions; et nous avouons ici avec respect et reconnaissance que nous leur devons beaucoup. La certitude d'être d'accord avec eux dans l'ensemble, sinon dans tous les détails, nous inspirera plus de confiance, pour exposer la doctrine à laquelle nous nous sommes arrêté après un mûr examen et avec une conviction profonde, et pour en développer les preuves. Ensuite nous répondrons aux objections qu'on oppose à cette doctrine; nous montrerons l'insuffisance des preuves de l'opinion contraire et la fausseté des conséquences auxquelles cette opinion et ces preuves devraient conduire.

I

Pour procéder avec prudence dans cette tâche difficile nous nous efforcerons de suivre fidèlement deux maximes d'une justesse incontestable, savoir : 1° d'admettre

l'incompréhensible, lorsqu'il sera démontré; 2° de repousser l'absurde et le contradictoire, lorsqu'ils seront bien et dûment reconnus pour tels. Je dis que ces deux maximes sont incontestables; car, 1° dans tous les ordres de connaissances il y a des vérités que nous concevons et que nous démontrons sans les comprendre, et nous ne pourrions pas les rejeter ensuite sans nous condamner, soit au scepticisme, soit à l'inconséquence; 2° admettre l'absurde, le contradictoire, dans certains ordres de connaissances, ce serait perdre le droit de le repousser dans quelque ordre de connaissances que ce fût, ce serait renoncer à la raison. Autre chose est de ne pas voir le rapport et la conciliation de deux propositions, autre chose est de voir clairement qu'elles impliquent contradiction entre elles. Quand deux propositions sont démontrées, leur conciliation existe quelque part, mais elle peut se trouver au-delà de ce que nous sommes actuellement capables de comprendre. Au contraire, quand la contradiction se montre à nous avec évidence, c'est qu'elle existe en deçà des limites de ce que nous pouvons comprendre présentement.

Cela posé, abordons tout de suite la question générale, de laquelle les autres dépendent, et qui seule peut nous conduire à une solution. Qu'est-ce que l'infini mathématique, c'est-à-dire l'infini en quantité divisible et mesurable, par exemple en étendue, en durée, en nombre? Les mathématiciens l'emploient d'une manière aussi utile que légitime, quelquefois sans s'en faire une notion bien nette; mais, même alors, la rigueur des méthodes mathématiques peut les empêcher de s'égarer dans les

applications. Au contraire, certains métaphysiciens se laissent trop facilement tromper par une confusion entre l'infini métaphysique et l'infini mathématique, qui n'en est qu'une faible image. Essayons de les distinguer l'un de l'autre.

L'*infini métaphysique* absolu et à tous égards est un être réel : c'est l'Être parfait dans sa plénitude une et indivisible, c'est Dieu. L'infini métaphysique à certains égards, c'est chacun des attributs de Dieu dans la perfection une et indivisible qui est propre à chacun d'eux. L'infini métaphysique ne peut ni être divisé, ni être augmenté par addition, ni être diminué par soustraction. Il n'est pas une quantité : il est essentiellement supérieur à toute quantité possible.

L'*infini mathématique* n'est pas un être réel, mais une conception idéale, qui concerne, soit des quantités variables et essentiellement susceptibles de division, soit les nombres qui mesurent ces quantités en les rapportant à une unité de même ordre, soit les nombres abstraits, qui peuvent servir à compter des objets quelconques sans détermination de la nature de l'unité. Le propre de toute quantité ou de tout nombre est d'être capable d'augmenter par addition et par multiplication, et de diminuer par soustraction et par division. En mathématiques, l'*infiniment grand* est une *limite idéale* de quantités croissantes suivant une loi, et l'*infiniment petit* est une *limite idéale* de quantités décroissantes suivant une loi. Cette limite *idéale* est bien différente de ces quantités *réelles* et constantes qu'on appelle spécialement *limites* en mathématiques, et qui sont telles que la diffé-

rence entre elles et une *variable*, qui sert à en obtenir la mesure, puisse devenir et rester moindre que toute grandeur désignée ou assignable. La *limite idéale* dont nous parlons et qui est l'infini mathématique peut être considérée de deux manières, savoir : en elle-même, comme absolue et invariable, ou bien par rapport à nous et comme changeant suivant notre point de vue. Considéré de la première manière, l'infini mathématique, soit infiniment grand, soit infiniment petit, est une limite *absolue*, placée en dehors des quantités qu'elle limite, et par conséquent il n'est pas une quantité. En effet, toute quantité, quelque petite ou grande qu'elle soit, est essentiellement divisible, sinon physiquement, du moins par la pensée, en parties plus petites qu'elle-même et réellement contenues en elle, et elle est essentiellement moindre que le double ou le triple de cette même quantité. En mathématiques, l'*infiniment grand absolu* est conçu comme plus grand que toute autre quantité possible, et l'*infiniment petit absolu* comme plus petit que toute autre quantité possible. Mais toute quantité possible est plus grande que la moitié et plus petite que le double de cette même quantité. L'infiniment grand et l'infiniment petit absolus, en tant que quantités, sont donc impossibles par définition. Ce sont les deux limites idéales et absolues que les quantités croissantes et décroissantes ne peuvent jamais atteindre et dont seulement elles peuvent approcher indéfiniment. Au contraire, considéré de la seconde manière, l'infini mathématique est une quantité variable suivant une certaine loi et tendant, soit vers la limite de l'infiniment petit

absolu, soit vers celle de l'infiniment grand absolu.

Cet infini mathématique non absolu joue un rôle important dans la science et dans ses applications. Placé en deçà des limites absolues et idéales qu'aucune quantité ne peut atteindre, l'infini mathématique, considéré de cette seconde manière, est une quantité *variable*, que nous nommons infiniment grande ou infiniment petite, parce qu'elle est conçue comme plus grande ou plus petite que toutes les quantités *assignables*, dont elle est une *limite idéale*, mais *relative*. En effet, au-delà des dernières quantités *assignables* pour nous, il y a encore d'autres quantités *possibles*, plus petites que tel infiniment petit, plus grandes que tel infiniment grand, mais non aussi petites que l'infiniment petit absolu, qui est nul, ni aussi grandes que l'infiniment grand absolu, qui, n'étant ni multipliable, ni divisible, est impossible en tant que quantité. Entre un infiniment petit d'ordre quelconque et l'infiniment petit absolu, qui est absolument nul, la différence est plus petite que toute quantité assignable et peut cependant continuer de décroître indéfiniment; entre un infiniment grand d'ordre quelconque et l'infiniment grand absolu, la différence reste toujours infinie.

Loin de repousser cette conception des infiniment grands et des infiniment petits relatifs et variables, susceptibles de plus et de moins et plus grands ou plus petits les uns que les autres, le calcul infinitésimal la suppose nécessairement et expressément. Il reconnaît et emploie des infiniment petits, qui sont tels par rapport aux quantités assignables pour nous, et qui cependant

sont tellement inégaux entre eux dans une même nature de quantités, que non-seulement l'un peut être une partie aliquote de l'autre, mais qu'un infiniment petit du deuxième ordre est infiniment plus petit qu'un infiniment petit du premier ordre, et qu'il y en a de troisième ordre qui sont infiniment plus petits que ceux de second ordre et ainsi de suite [1].

C'est surtout l'infiniment petit qu'on emploie en mathématiques, pour arriver à déterminer, au moyen de certaines quantités *variables* plus simples, les valeurs de certaines quantités *constantes* considérées comme *limites réelles* de ces quantités auxiliaires, de telle sorte que la *différence* entre les *variables* et la *limite* dont on cherche la valeur devienne et reste *infiniment petite* dans le sens relatif de cette expression, c'est-à-dire moindre que toute quantité *assignable*. Quelquefois on est obligé d'employer dans un même problème plusieurs *variables* d'espèces différentes, dont les rapports entre elles et avec les *limites* peuvent conduire à des infiniment petits de différents ordres : alors chaque infiniment petit d'un certain ordre est négligeable, non-seulement par rapport à la quantité cherchée, mais par rapport aux infiniment petits d'ordres inférieurs, s'il y en a, et pourtant chaque infiniment petit est si loin d'être absolument nul, qu'il n'est pas du tout négligeable par rapport aux infiniment petits d'ordres supérieurs. Les infiniment petits d'un ordre sont même infiniment plus petits que ceux de

[1] Voyez M. Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 3e partie, ch. 14, §§ 246 et suiv., p. 302 et suiv. (Paris, 1868, in-8o).

l'ordre immédiatement inférieur; car, tous les infiniment petits étant des fractions dont le numérateur est une quantité finie, les infiniment petits du premier ordre ont pour dénominateur l'infini relatif à la première puissance, ceux du deuxième ordre cet infini multiplié par lui-même, ceux du troisième ordre la troisième puissance de l'Infini, et ainsi de suite. Ainsi l'infiniment petit avec ses différents ordres suppose, comme dénominateur de la fraction qui le constitue, l'infiniment grand avec des ordres correspondants. L'infiniment petit ou l'infiniment grand à la seconde puissance sont donc par définition infiniment plus petits ou plus grands qu'à la première puissance; à la troisième, ils sont infiniment plus petits ou plus grands qu'à la seconde, et ainsi de suite à l'infini. Il est clair qu'aucun de ces infiniment petits ou de ces infiniment grands de différents ordres n'est plus petit ou plus grand que toute autre quantité *possible* de même nature, et qu'infinis par rapport à nous et à toutes les quantités que nous pouvons assigner, ils sont finis en réalité. Non-seulement cette conclusion n'est pas contraire aux principes et aux applications de calcul infinitésimal, mais elle leur est nécessaire, pour que les infinis de différents ordres, que ce calcul emploie, soient admissibles.

Ainsi les infiniment petits mathématiques de différents ordres sont bien des quantités infiniment inégales entre elles, échelonnées au-dessus du zéro, qui leur sert de limite idéale et absolue, et qui est la négation de toute quantité; de même les infiniment grands mathématiques de différents ordres, quoiqu'ils soient tous des

quantités plus grandes que toute quantité assignable, sont cependant des quantités possibles et infiniment inégales entre elles, échelonnées au-dessous de l'infiniment grand mathématique absolu, qui leur sert de limite idéale, et qui est l'impossible en fait de grandeur.

Une quantité constante ne peut être dite infiniment petite ou infiniment grande que par abus et eu égard à notre ignorance : elle peut être trop petite ou trop grande pour que nous puissions la connaître, mais elle ne peut pas être un infiniment petit mathématique dans le sens absolu du mot [1]. N'étant pas une variable, elle est une quantité réelle et finie, ou bien elle n'est pas une quantité. Supposons qu'une quantité, qu'on dit infiniment petite, soit la différence de deux quantités constantes : si cette différence constante n'est pas réelle et finie, elle est nulle et ces deux quantités sont mathématiquement égales entre elles [2]. Mais une quantité variable dont on connaît la loi de décroissance peut être considérée à un point de cette décroissance où par hypothèse elle est devenue plus petite que toute quantité assignable.

Il en est pour les nombres comme pour les autres quantités. Il est de leur essence de pouvoir croître indéfiniment par addition, par multiplication, par élévation à la seconde puissance, à la troisième et ainsi de suite. Par conséquent, un nombre plus grand que tout autre nombre possible est un nombre impossible. De même,

[1] Ainsi l'étendue continue de chacune des parties les plus petites de la matière ne peut pas être infiniment petite dans le sens absolu du mot. Voyez ci-dessus, IVe ESSAI, vers la fin du § 2. — [2] Voyez M. Ch. de Freycinet, *De l'analyse infinitésimale,* 3e partie, ch. 2, p. 154-155 (1860, in-8o).

il est de l'essence de tout nombre de pouvoir décroître indéfiniment par division au-dessous de l'unité, par la multiplication des dénominateurs et par leur élévation à diverses puissances. En nombre comme en étendue et en quantités quelconques, il y a des infiniment petits inégaux et de différents ordres, tous plus petits que tout nombre assignable, mais infiniment plus petits les uns que les autres, et tous plus grands que d'autres nombres non assignables et pourtant possibles. Il y a deux limites idéales et absolues qu'aucun nombre ne peut atteindre, savoir : le zéro, qui n'est rien, et le nombre plus grand que tout nombre possible, c'est-à-dire le nombre impossible. Supposer un nombre actuellement et absolument infini, c'est-à-dire plus grand que tout autre nombre possible, c'est se heurter contre le contradictoire et l'absurde. Prenez la série naturelle des nombres entiers croissants, et supposez-la réalisée à l'infini et composée d'un nombre absolument infini de termes. Le nombre infini égal à la somme de ces termes sera plus grand que le nombre infini de ces mêmes termes, dont par conséquent le nombre n'était pas absolument infini. Ainsi cette supposition est impossible ; car elle se contredit. Pour les dix premiers termes de cette série naturelle des nombres, termes dont trois sont des carrés, le rapport du nombre des carrés au nombre des termes est 3/10. Pour les cent premiers nombres, ce rapport n'est plus que de 1/10 ; pour les mille premiers nombres il n'est plus que de 31/1000 ou 3/100 environ, et ce rapport va toujours décroissant sans aucune limite. Il devra donc être infiniment petit pour la série infinie des nombres, c'est-à-

dire qu'il sera plus petit que toute fraction *assignable* pour cette série continuée au-delà de toute limite *assignable*. Voilà ce qui est rigoureusement vrai. Maintenant voici ce qui est faux et absurde : c'est que cette série, telle qu'on la prend, puisse être actuellement et absolument infinie, c'est-à-dire continuée de telle sorte qu'il n'y ait au-delà aucune continuation *possible*. En effet, cette série, ainsi continuée jusqu'à l'impossible exclusivement, devrait contenir tous les nombres possibles, et par conséquent les carrés, évidemment possibles aussi, de tous les nombres qu'elle contiendrait. Le nombre des carrés ne pourrait donc pas être inférieur à celui des autres nombres de la série supposée absolument infinie, tandis qu'il est démontré que le nombre des carrés devrait être infiniment inférieur à ce nombre. Ce raisonnement est de Galilée[1]. De cette contradiction manifeste et de beaucoup d'autres que l'hypothèse d'une suite actuellement prolongée à l'infini, d'un nombre actuellement infini, entraîne nécessairement, Galilée, et Cauchy, qui le cite, concluent avec raison que cette hypothèse doit être rejetée.

En résumé, toute nature de quantité exprimable en nombre à l'aide d'une unité peut prendre toutes les valeurs comprises entre deux limites absolues, qu'aucune quantité ne peut atteindre, savoir : le zéro, qui est le néant, et l'infiniment grand absolu, qui, en fait de quantité, est l'impossible. Les infiniment petits de différents ordres sont des quantités possibles, bien que non assi-

[1] *Dialogo delle scienze nuove*, Giornata prima. Opere, t. XIII, p. 34-41 (Florence, 1855, in-8°).

gnables pour nous, et au-delà desquelles il y a toujours la possibilité de quantités plus petites. Les infiniment grands de différents ordres sont des quantités possibles, bien que non assignables pour nous, et au-delà desquelles il y a toujours la possibilité de quantités plus grandes encore.

En tant que simplement possibles, les quantités sont *indéfinies*, c'est-à-dire capables d'accroissement et de diminution sans fin. L'*espace*, dans le sens le plus général du mot, est l'étendue simplement possible et entièrement indéfinie, que l'on conçoit indépendamment de tous les corps réels. De même, les figures géométriques sont des figures idéales et possibles, qui ne sont jamais réalisées qu'imparfaitement dans la nature, et c'est précisément parce qu'elles sont idéales et non réelles, qu'elles comportent l'exactitude mathématique. Le vide parfait n'existe qu'entre les parties les plus petites de la matière pondérable ou impondérable. Mais l'intervalle entre des corps peut être supposé vide : cet espace, ainsi déterminé par hypothèse, est la possibilité restreinte d'une certaine étendue dans certaines conditions de lieu par rapport aux places actuellement occupées par certains corps. L'espace au-delà de tous les corps du monde est la possibilité indéfinie de l'étendue et de la distance au-delà de ces corps. L'étendue des corps a des limites, parce qu'elle est réelle; l'étendue de l'espace n'a aucunes limites, parce que c'est une étendue non-seulement idéale, mais indéfiniment possible. De même, le temps, dans le sens le plus général du mot, est la durée possible et indéfinie, conçue indépendamment de toutes les

durées réelles. Par rapport à celles-ci, l'on peut déterminer le temps par certaines conditions d'intervalles et plier ainsi la durée au calcul. Dans le passé, toute durée, connue ou inconnue, est limitée, puisqu'elle est déjà réalisée, puisque ce qui est réalisé ne peut pas être indéfini en soi, et puisqu'une quantité absolument infinie n'est pas réalisable. Mais, dans le sens de l'avenir, la durée peut s'étendre sans aucune limite.

L'immensité divine n'est pas une quantité; elle n'est pas un infini mathématique; elle n'est pas non plus une possibilité indéfinie : elle est une réalité suprême, indivisible, un infini métaphysique entièrement distinct de l'espace. De même, l'éternité divine n'est pas une quantité divisible; elle n'est ni un infini mathématique, ni une possibilité indéfinie, ni une durée divisible et successive : elle est un infini métaphysique, une réalité suprême, indivisible et entièrement distincte du temps, qui, dans l'acception la plus générale du mot, n'est que la possibilité idéale et indéfinie de la durée.

Les quantités réelles ne peuvent pas être indéfinies; elles ne peuvent pas être des infiniment petits absolus, plus petits que toute autre quantité possible, puisqu'alors elles ne seraient rien; elles ne peuvent pas être des infiniment grands absolus, plus grands que toute autre quantité possible, puisqu'alors elles seraient l'impossible en fait de quantité. Elles peuvent être des infiniment petits ou des infiniment grands mathématiques, c'est-à-dire qu'elles peuvent être plus petites ou plus grandes que toute quantité assignable pour nous; mais, au-delà de chacun de ces infiniment petits ou de ces infiniment

grands relatifs, d'autres plus petits ou plus grands encore sont possibles, et par conséquent chacun d'eux a des limites réelles, au-delà desquelles s'étend une possibilité ultérieure de grandeur ou de petitesse.

Ainsi l'étendue réelle du monde en un instant donné est une quantité finie, bien qu'elle soit *infiniment grande* dans le sens le plus ordinaire du mot en mathématiques, c'est-à-dire plus grande que toute étendue assignable et concevable pour nous. Si, au lieu de considérer le monde en un instant donné, nous considérons son étendue comme variable et susceptible de s'accroître par expansion ou par création, nous devrons dire que cette étendue, déjà *infiniment grande* dans le sens que uous avons dit, peut devenir encore *infiniment plus grande*, s'il plaît au Créateur; mais nous devrons ajouter qu'elle restera toujours nécessairement plus petite que d'autres étendues *possibles;* car, l'étendue étant une quantité susceptible de croître *indéfiniment*, une étendue plus grande que toute autre étendue possible serait une étendue impossible. Quelques exemples achèveront d'éclaircir cette notion de l'infini mathématique et de ses bornes mobiles, qui reculent d'un infini à un autre infini d'ordre supérieur, et ainsi indéfiniment, sans jamais pouvoir atteindre l'infini mathématique absolu, qui est l'impossible, ou bien l'infini métaphysique, qui, essentiellement indivisible, n'est pas une quantité.

Parmi les sphères, sinon assignables, du moins possibles, on peut toujours concevoir une sphère dont le volume soit équivalent à celui d'un parallélipipède rectangle donné. Supposez un parallélipipède dont deux

dimensions soient connues et finies, et dont la troisième dimension soit infinie : le volume de ce parallélipipède sera un infini du premier ordre, et il en sera de même du volume de la sphère équivalente, dont le diamètre sera infini. Supposons qu'une seule des trois dimensions du parallélipipède soit finie et que les deux autres soient infinies : le volume de ce parallélipipède et de la sphère équivalente sera un infini du second ordre, infiniment plus grand que le volume infini de la sphère précédente. Supposez un parallélipipède dont les trois dimensions soient infinies : le volume de ce parallélipipède et de la sphère équivalente sera un infini du troisième ordre. Le diamètre et le volume de la seconde sphère seront infiniment plus grands que ceux de la première, et ceux de la troisième que ceux de la seconde. Vous pourrez supposer une quatrième sphère dont le diamètre et le volume soient à ceux de la troisième comme ceux-ci sont à ceux de la seconde, c'est-à-dire infiniment plus grands : le volume de cette sphère sera un infini du quatrième ordre, et ainsi de suite. Les rapports du volume de la sphère terrestre avec les volumes de ces sphères infinies seront des fractions infiniment petites de premier, de second, de troisième, de quatrième ordre, et ainsi de suite. Les volumes de petites sphères, dont les diamètres seront à un millimètre comme chacune de ces fractions infiniment petites est à l'unité, seront des infiniment petits de premier, de second, de troisième, de quatrième ordre, et ainsi de suite. Aucune de ces sphères infiniment plus grandes que toute sphère assignable ne sera absolument infinie; aucune de ces sphères in-

finiment plus petites que toute sphère assignable n'atteindra l'infiniment petit absolu. Il y aura au-delà des premières la possibilité de sphères infiniment plus grandes, et au-delà des dernières la possibilité de sphères infiniment plus petites. Le volume de la sphère du monde, si on le suppose croissant, quoique déjà infini dans le sens mathématique et relatif du mot, pourra devenir successivement un infini de second, de troisième, de quatrième ordre et ainsi de suite, c'est-à-dire infiniment plus grand que toute grandeur assignable, sans pouvoir devenir jamais absolument infini. L'étendue actuelle du monde est donc une quantité inconnue, *infiniment grande* en un sens relatif à nous, c'est-à-dire plus grande que toute quantité *assignable*, mais moindre que d'autres quantités *possibles;* elle est par conséquent *finie* dans le sens absolu de cette expression. Galilée [1] a montré que la circonférence d'un grand cercle d'une sphère absolument infinie, c'est-à-dire plus grande que toute autre sphère possible, serait exactement une ligne droite, et que par conséquent la sphère prétendue ne serait plus une sphère ni une étendue quelconque à trois dimensions. Quand on suppose infini ce qui ne peut pas l'être, on se heurte contre l'impossible et l'absurde.

De même, le nombre des étoiles, ou bien le nombre total des atomes de la matière et des substances immatérielles que le monde contient, est un nombre qui surpasse de bien loin tout ce que nous pouvons concevoir. Mais, quel qu'il soit, ce nombre qu'on peut appeler *infi-*

[1] *Dialogo delle scienze nuove*, Giorn. pr. Opere, t. XIII, p. 41-43.

niment grand dans le sens restreint que nous avons expliqué, n'exclut pas, mais suppose, au contraire, la possibilité d'un nombre *infiniment plus grand* encore, puisque tout nombre est multipliable par lui-même. En effet, le nombre des âmes s'accroît chaque jour par la création d'âmes nouvelles, et l'on peut supposer, sans invraisemblance philosophique, que l'étendue et la masse du monde s'accroissent extérieurement par la création d'atomes nouveaux destinés à former de nouveaux corps célestes aux extrémités de l'univers. Telle est, en effet, l'opinion d'un philosophe[1], qui seulement n'aurait pas dû joindre à cette hypothèse une hypothèse inconciliable avec elle, celle de l'éternité du monde dans le passé[2].

De même encore, on peut supposer en philosophie que la durée réelle du monde jusqu'au moment présent soit infiniment grande pour nous, c'est-à-dire par rapport à toutes les durées auxquelles nous pouvons la comparer; mais elle est infiniment moins grande que d'autres durées possibles, puisqu'elle est une quantité divisible et multipliable comme toute quantité, et par conséquent multipliable par elle-même, de manière à donner un infini d'ordre supérieur. En effet, la durée passée du monde s'accroît chaque jour et s'accroîtra indéfiniment; quand, à partir d'aujourd'hui, le monde aura encore duré un temps *infini* dans le sens relatif du mot, son passé sera plus grand qu'aujourd'hui d'une quantité *infinie* dans le même sens du mot, c'est-à-dire plus grande que toute quantité assignable de durée : ce

[1] M. Bersot, *Du spiritualisme et de la nature*, 1re partie, chap. 11, p. 169-171 (Paris, 1846, in-8°). — [2] Ch. 10, p. 149 et suiv.

qui ne l'empêchera pas de continuer indéfiniment de s'accroître par des durées nouvelles, sans devenir jamais ce qu'une quantité ne peut pas être, c'est-à-dire absolument infini, plus grand que toute autre durée possible. La durée future du monde est encore à l'état de simple possibilité indéfinie dans le temps idéal, de même que, dans l'hypothèse dont nous parlions tout à l'heure, l'accroissement futur de l'étendue et de la masse du monde est encore à l'état de possibilité indéfinie dans l'espace idéal. Mais la durée passée du monde est réelle, comme son étendue présente; cette durée, de même que cette étendue, peut être plus grande que toute quantité assignable. Mais cette durée passée, qui augmente sans cesse, est essentiellement plus petite que d'autres durées possibles. Elle a donc, en remontant vers les époques les plus anciennes, une première limite réelle, au-delà de laquelle on conçoit la possibilité indéfinie, mais non réalisable désormais, d'une antiquité plus reculée par rapport au moment présent. Cette durée passée du monde a donc un commencement.

Combien y a-t-il de temps que le monde existe? Nous n'avons aucun moyen naturel de le savoir; car le monde existait avant l'homme, et par conséquent avant toute tradition purement humaine. Le nombre des siècles écoulés depuis la première origine du monde peut être supposé plus grand que tout nombre assignable ou imaginable; ce nombre réel et fini, mais qui est une variable pour nous eu égard à notre ignorance, peut être supposé infiniment grand dans le sens que nous avons dit; mais cela n'empêche pas, cela suppose au contraire la

possibilité d'infiniment grands d'ordres supérieurs, c'est-à-dire la possibilité d'une antiquité plus haute que cette antiquité inconcevable, qui a eu un commencement, puisqu'elle est réelle, et puisque, par conséquent, elle ne peut pas être plus grande que toute autre antiquité possible. Une durée, passée ou future, plus grande que toute autre durée possible est une durée impossible, et telle serait une durée passée, et par conséquent réelle, sans commencement; tandis que la durée future du monde n'est qu'une possibilité indéfinie, qui jamais, à aucune époque, ne sera entièrement réalisée. Tout ce qui dure a commencé d'être, mais peut durer indéfiniment, si aucune cause contraire ne s'y oppose. Dieu seul n'a pas commencé d'être; mais il ne continue pas d'être, il *est*, sans succession et sans durée; il *est*, comme les vérités éternelles, qui sont ses pensées nécessaires : ce qui dure, c'est l'intuition successive et partielle que nous avons de ces vérités. L'éternité de Dieu, métaphysiquement infinie, est indivisible. Elle n'est pas une de ces quantités qu'on mesure, et qu'on appelle infinies quand elles sont trop grandes pour être mesurées par nous à l'aide d'aucune des unités que nous pouvons concevoir : l'éternité divine n'est pas une durée, n'est pas une quantité; elle est l'existence absolument infinie de l'Être absolument infini, existence indivisible et présente tout entière à chaque instant de la durée des êtres créés. Elle est ce que ne peut pas être la durée successive du monde.

Je ne crois pas me faire illusion en pensant que les raisonnements qui précèdent sont d'une évidence démonstrative. On a vu que sur les principes de ces raison-

nements, outre leur évidence intrinsèque, j'ai pour moi l'autorité des principaux mathématiciens qui se sont occupés de la théorie de l'infini, la plupart sans songer aux conséquences philosophiques, quelques-uns en tâchant vainement de les éluder; mais que, sur la légitimité de ces conséquences mêmes, j'ai pour moi plusieurs de ces grands mathématiciens, notamment celui qui de nos jours a poussé le plus loin les applications du calcul infinitésimal. Après avoir déclaré qu'on ne saurait admettre un nombre actuellement *infini* dans le sens absolu du mot, ni une série composée d'un nombre actuellement et absolument *infini* de termes, M. Cauchy [1] ajoute que cette proposition fondamentale « s'appliquerait aussi bien à une série de termes ou d'objets qui auraient existé successivement, ou même à une série d'événements qui se seraient succédé les uns aux autres, qu'à une série de termes dont l'existence est simultanée; et, dit-il, dans ces deux cas il est également impossible que le nombre de ces termes, de ces objets, de ces événements, soit devenu absolument infini. Ainsi, par exemple, puisque nous pouvons affirmer qu'il n'existe en ce moment qu'un nombre fini d'étoiles, il n'est pas moins certain que le nombre des étoiles qui ont existé, en supposant que beaucoup aient disparu, est pareillement fini. Ce que nous disons du nombre des étoiles, on doit le dire également du nombre des hommes qui ont vécu sur la terre, du nombre des révolutions de la terre dans son orbite, du nombre des états par lesquels le

[1] Cité par M. l'abbé Moigno, *Impossibilité du nombre infini et ses conséquences*, p. 4-5 (Extrait des *Mondes*, 1863, gr. in-8°).

monde a passé depuis qu'il existe. Donc il a existé un premier homme, il y a eu un premier instant où la terre a paru dans l'espace, où elle a commencé à tourner autour du soleil, et le monde lui-même a commencé. Ainsi la science nous ramène forcément à ce que la foi nous enseigne : *la matière n'est point éternelle*..... Si nous ne l'admettions pas comme chrétiens, nous serions forcés de l'admettre comme arithméticiens, comme mathématiciens. »

M. Cauchy ajoute que nous devrions l'admettre aussi comme physiciens; mais nous n'avons pas de lui une preuve développée de cette dernière assertion : en voici une, qui n'était pas mûre lorsqu'à Turin, en 1832, il enseignait ce que nous venons de rapporter. Une branche de la physique mathématique, branche toute nouvelle, mais qui a donné déjà de grandes découvertes théoriques et de précieuses applications, la *thermodynamique* ou théorie mécanique de la chaleur, nous a appris que toute *force vive* qui s'éteint produit une autre force vive égale ou bien un *travail mécanique* équivalent, et que réciproquement tout travail mécanique accompli est remplacé par un travail mécanique égal ou par une force vive équivalente. Ainsi ce qui est invariable dans le monde, ce n'est ni la *quantité de mouvement*, comme Descartes l'avait cru, ni la *quantité de force vive*, comme Leibniz le croyait : c'est la somme totale unique des quantités de travail et des équivalents des forces vives en quantité de travail. Mais la thermodynamique nous enseigne qu'il y a deux espèces de mouvements, ceux des masses notables, et ceux des molécules dans

chaque masse; qu'il y a aussi deux espèces correspondantes de force vive et de travail, l'une concernant les masses notables et l'autre les molécules, et que, quand une force vive de la première espèce, ou un travail de la première espèce, cessent sans être remplacés par des équivalents de même espèce, ils le sont par une force vive moléculaire ou un travail moléculaire, et réciproquement. C'est là un des grands principes de la théorie mécanique de la chaleur. Or, si, faisant abstraction des mouvements moléculaires qui constituent la chaleur, on appelle *repos* l'absence de tout mouvement des masses notables, on démontre que, par la transformation des forces vives des masses et du travail mécanique des masses en forces vives moléculaires et en travail mécanique moléculaire, tout système matériel tend nécessairement, sinon au *repos absolu,* du moins au *repos relatif* de toutes les masses qui composent le système, et que celui-ci doit arriver au repos relatif dans un temps fini, au bout duquel, tous les mouvements relatifs de toutes les masses du système s'étant transformés en mouvements moléculaires, c'est-à-dire en chaleur, ces mouvements moléculaires subsisteront seuls dans les masses en repos, et aucun mouvement de ces masses ne pourra plus se produire par des causes naturelles intrinsèques. Donc, tout système matériel dans lequel des masses sont actuellement en mouvement relatif est un système dans lequel ces mouvements ne se continuent naturellement que depuis un temps limité, et par conséquent ces mouvements y ont commencé depuis un nombre limité de siècles, et par une cause qu'il faut

chercher en dehors des causes naturelles inhérentes à ce système. Or, l'univers entier est un système de masses en mouvement relatif, les unes par rapport aux autres. Il y a donc dans l'univers, en vertu des lois naturelles seules, diminution continue de la somme des mouvements relatifs des masses, et augmentation continue de la somme de chaleur. Dans chaque partie de l'univers, la somme actuelle des mouvements relatifs des masses est une quantité finie, qui doit naturellement s'épuiser en un temps fini, et il en est de même par conséquent dans toutes les parties prises ensemble, c'est-à-dire dans l'univers entier. Par conséquent, la somme, non épuisée actuellement, des mouvements relatifs des masses dans l'univers ne peut exister que depuis un temps fini. En un mot, l'origine première des mouvements des masses exige un Créateur, et cette origine n'est antérieure à notre époque que d'une quantité finie de temps, quantité qui marque le commencement de ces mouvements décroissants, et ces mouvements cesseront naturellement pour toujours dans un temps fini, à moins que la cause préternaturelle qui les a produits ne leur donne une nouvelle impulsion, qui ne coûtera pas plus que la première à sa toute-puissance créatrice. Cette conclusion nécessaire des données certaines de la thermodynamique est la négation de l'éternité soit d'un monde incréé, soit d'un monde créé sans commencement et subsistant en vertu de la création éternelle sans intervention du Créateur dans la durée de son œuvre. Cette conclusion et les principes d'où elle découle ne m'appartiennent nullement ; mais, ce qui vaut

mieux, elles appartiennent à un savant mathématicien et physicien, lauréat de l'Institut, qui a fait faire de notables progrès à la théorie mécanique de la chaleur[1].

Suivant la plupart de ceux qui affirment la création d'un monde éternel comme moralement nécessaire, cette création a dû, en vertu de la même nécessité morale, être celle du meilleur des mondes possibles, et, comme il ne paraît pas que tout soit encore parfait en ce monde, la *loi du progrès* est suivant eux, comme suivant Leibniz, une des lois essentielles de l'univers. Mais, plus clairvoyant qu'eux, Leibniz ne s'est jamais prononcé pour l'éternité du monde créé. Comment ne s'aperçoivent-ils pas que cette loi est incompatible avec l'éternité du monde dans le passé? Il est bien évident que tout progrès qui se continue, et à plus forte raison un progrès qui doit se continuer sans fin, comme ils le supposent, et qui n'a encore réalisé qu'une somme finie de perfection, ne peut pas avoir derrière lui un passé sans commencement, un passé absolument infini. Car une somme finie de perfection, acquise progressivement en un temps sans commencement et par conséquent en un temps absolument infini, supposerait un progrès dont la vitesse moyenne aurait été nulle et n'aurait cessé de l'être que depuis un temps limité : ce qui ne constituerait pas le meilleur

[1] Voyez M. Ath. Dupré, doyen de la Fac. des sc. de Rennes, *Note sur la tendance d'un système matériel quelconque au repos absolu ou relatif* (*Comptes rendus des séances de l'Acad. des sc.*, 1er oct. 1866, t. LXIII, n° 14, p. 548-551). M. Dupré promet une démonstration développée de ce théorème de physique mathématique. Comparez le *Rapport sur les progrès de la thermodynamique en France*, chap. VIII, p. 58-66 (Paris, 1867, gr. in-8°), et la Note B à la fin de l'ouvrage de M. Caro, *le Matérialisme et la science* (Paris, 1867, in-18).

des progrès possibles. Il est vrai que la somme de perfection actuellement acquise par l'univers peut être appelée *infinie* dans le sens relatif qu'on donne à ce mot en mathématiques, c'est-à-dire plus grande que toute perfection concevable pour notre faiblesse; mais, puisque la loi de cette perfection de l'univers est de s'accroître, la somme de perfection actuellement acquise n'est pas vraiment infinie, c'est-à-dire plus grande que toute autre perfection possible. Cependant elle devrait l'être après un temps absolument infini de progrès réel. Puisqu'elle ne l'est pas, elle doit avoir été réalisée progressivement en un temps fini, précédé, si l'on veut, d'une éternité sans progrès. Il faut donc avouer que, pendant cette éternité écoulée, le progrès n'était pas encore moralement nécessaire. Mais, s'il ne l'était pas pendant toute une éternité passée, comment l'est-il devenu? Et comment, après cet aveu forcé, oserait-on parler encore de la loi du progrès nécessaire? Pourtant, en présence des imperfections et du mal qui restent dans le monde, on a besoin de cette loi, pour justifier l'optimisme absolu, sur lequel on se fonde pour obliger Dieu à créer un monde sans commencement dans le temps, et sans limites dans l'espace. Il y a donc incompatibilité entre la doctrine de l'éternité du monde et la doctrine du progrès, et l'on a cependant besoin de cette dernière pour fonder l'optimisme, soutien nécessaire de la première. Ainsi, avec ou sans la doctrine du progrès, la doctrine de l'éternité du monde est insoutenable. Si la loi du progrès existe, elle a été librement établie par la divinité; elle ne peut pas nous être connue *à priori*, mais

par induction seulement, et l'induction qui nous la donne nous force à reconnaître, comme condition nécessaire de cette loi, un commencement quelconque du monde. Pour l'humanité libre, je ne crois pas au progrès nécessaire, mais au progrès libre, dont l'existence actuelle n'exclut du passé ni la déchéance, ni la réhabilitation. Je puis croire à la réalité du progrès dans le passé et à sa possibilité indéfinie dans l'avenir[1], parce que je crois que le monde a commencé d'être par la volonté de Dieu, qui l'a créé perfectible.

Nous pensons avoir suffisamment prouvé que le monde ne peut être conçu ni comme infini en étendue, ni comme infini en durée passée. Dans cette démonstration nous n'avons pas imité la fausse méthode qui, partant de l'absolu, où elle trouve la possibilité des êtres finis et de leurs lois contingentes, prétend en déduire, par voie de conclusion nécessaire, l'existence réelle de ces êtres, tels qu'on les voit ou qu'on les suppose, et de ces lois, telles qu'on les observe ou qu'on les imagine. Nous ne sommes point tombé dans la même faute; car nous avons seulement emprunté aux sciences *a priori* certaines notions sur les principes nécessaires qui limitent la possibilité des choses, et nous avons été parfaitement en droit de conclure que ce qui est impossible n'est pas. C'est ainsi que nous avons pu nier légitimement que l'infini soit actuellement réalisé dans ce qui

[1] Outre les Conférences du P. Félix sur *le Progrès par le christianisme*, voyez le Mémoire de M. Thonissen, *sur la Théorie du progrès indéfini*, publié d'abord dans les *Mém. de l'Acad. de Bruxelles*, puis à part, 2e éd. (Paris, 1860, in-18).

est fini par essence. En un mot, nous avons rejeté sans hésitation l'impossible et l'absurde, et nous avons admis sans hésitation l'incompréhensible démontré par le raisonnement, ou constaté par l'expérience.

Nous procéderons de même pour prouver que le monde actuel n'est pas et ne peut pas être le meilleur des mondes possibles. Pour en donner une première preuve bien simple et bien évidente, il suffit de remarquer que les degrés de perfection des mondes possibles doivent former une série de valeurs indéfiniment croissantes au-dessous de l'infini absolu, qui est l'impossible en fait de perfection pour un ensemble d'êtres créés, et qui est par conséquent une limite idéale qu'aucun monde ne peut atteindre. Cette série essentiellement indéfinie, dont chaque terme est essentiellement susceptible de plus et de moins, ne peut pas contenir un dernier terme, qui soit supérieur à tous les autres et qui soit le monde actuel; car, dire que ce monde est la limite absolue de la perfection des mondes possibles, c'est dire qu'il est lui-même en dehors de la série indéfinie de ces mondes tous susceptibles de plus et de moins; c'est dire qu'il est ce qu'un monde réel ne peut pas être. D'un autre côté, dire qu'il n'est pas la limite absolue de la perfection des mondes possibles, c'est avouer qu'au-delà de ce monde il y a la possibilité d'une perfection plus grande, et cet aveu est la répudiation de l'optimisme absolu, que nous combattons.

D'ailleurs, nous avons prouvé que le monde ne peut pas être absolument infini en étendue, et qu'il ne peut pas contenir actuellement un nombre absolument infini

d'êtres. Le monde pourrait donc être plus étendu qu'il n'est et contenir plus d'êtres de toute nature, par exemple, d'autres astres habités par des êtres intelligents à d'immenses distances de tous les astres qui existent, et cela sans aucun préjudice pour ces derniers et pour l'harmonie de l'ensemble. L'existence de ces astres et de leurs habitants ajouterait donc quelque chose à la perfection du monde. D'un autre côté, il est certain que sur la terre, par exemple, dans l'état présent des diverses races humaines, beaucoup de choses pourraient être beaucoup mieux qu'elles ne sont, et cela sans que le libre arbitre fût compromis, et sans aucun inconvénient pour le reste de l'univers. Le monde n'est donc pas actuellement le meilleur des mondes actuellement possibles.

Il est vrai qu'on peut invoquer la doctrine du progrès, et dire que le monde actuel, considéré dans l'ensemble de son état présent, de son passé et de son avenir, est le meilleur de tous les mondes qui puissent tendre vers la perfection. Mais nous avons vu que le passé du monde ne peut pas être actuellement infini, et que, s'il pouvait l'être, il faudrait, ou qu'il n'y eût pas du tout de progrès, ou que ce progrès, qui laisse subsister encore tant d'imperfections, n'eût commencé que depuis une époque qui ne serait pas infiniment éloignée de l'époque actuelle. Mais il est trop évident, comme nous l'avons déjà dit, que ce progrès si tardif est inconciliable avec l'optimisme absolu. Nous allons voir que cet optimisme est tout aussi inconciliable avec la seule hypothèse qui reste, c'est-à-dire avec celle d'un commencement du monde

et du progrès. En effet, prenons certains intervalles de temps suffisamment grands pour que chacun présente un progrès notable, et considérons, suivant ces intervalles, la série des états successifs de ce monde en progrès depuis son origine jusqu'à ce jour, et ensuite à travers sa durée indéfinie dans l'avenir. Ce monde, dans l'ensemble de sa durée, serait évidemment plus parfait, si le second état avait été l'état initial; il serait plus parfait encore, s'il avait commencé par le troisième état, ou mieux encore par le quatrième, et ainsi de suite indéfiniment. Le meilleur des mondes possibles aurait dû commencer tout de suite par le meilleur des états possibles. Mais cela n'est pas; car il est évident, et l'on est bien forcé d'en convenir, que l'état actuel du monde n'est pas le meilleur possible, et c'est précisément pour cela qu'on a recours au progrès, quand on veut essayer de justifier l'optimisme absolu. Ainsi cette justification est évidemment illusoire.

D'ailleurs, parmi ces états que parcourrait successivement un monde qui se perfectionnerait à l'infini, il n'y aurait aucun état qui pût être le meilleur de tous; car celui-là serait le dernier : or, dans une durée qui se continue à l'infini, il n'y a aucune époque qui puisse être la dernière. Ainsi, quelque parfait qu'on puisse supposer l'état initial d'un monde créé perfectible, on pourrait toujours supposer un autre état initial plus parfait encore, qui pourrait être suivi d'un progrès tout aussi rapide et de même sans terme.

Donc, parmi tous les mondes possibles, avec progrès ou sans progrès, il ne peut pas y en avoir un qui soit

plus parfait que tous les autres. Par conséquent, en voulant imposer à Dieu la nécessité morale de créer le meilleur des mondes possibles, et non aucun autre, on lui imposerait l'impossibilité de créer quoi que ce fût.

II

La meilleure manière de combattre une erreur, c'est d'établir solidement la vérité contraire. En profitant des lumières de mes devanciers, je crois avoir réussi à prouver que le monde ne peut pas avoir été créé sans commencement, qu'il ne peut pas être absolument infini en étendue, ni par le nombre des êtres qu'il contient, et qu'il ne peut pas être le meilleur de tous les mondes possibles. Je crois avoir montré que les principes philosophiques, mathématiques et physiques sur lesquels j'ai fondé cette conclusion sont scientifiquement certains, qu'ils sont admis par les savants les plus compétents, et que, si quelques savants ont semblé les oublier ou les méconnaître quelquefois, c'est par suite d'erreurs bien constatées, dont nous avons trouvé les causes dans les parties faibles de leurs systèmes.

Mais, quand bien même mon argumentation, toute rigoureuse qu'elle me semble, ne le paraîtrait pas autant à quelques esprits prévenus, il est évident qu'après l'avoir méditée, ces esprits eux-mêmes devraient du moins être forcés de convenir que l'infinité du monde, son éternité dans le passé et sa supériorité sur tout autre

monde possible sont très-loin d'être des vérités certaines *a priori*. Comme, d'ailleurs, l'expérience ne peut pas les prouver, ce seraient donc tout au plus des hypothèses sans preuves. Mais je crois avoir démontré que ce sont des hypothèses certainement fausses.

J'espère compléter maintenant cette démonstration, en faisant voir la faiblesse des objections qu'on lui oppose. Ensuite je montrerai la fausseté des preuves qu'on allègue en faveur de la thèse contraire à la mienne. Mais, de plus, je veux mettre en évidence le danger de ces preuves impuissantes, et là me paraît être l'intérêt principal de cette discussion complémentaire.

Aurons-nous besoin de longues argumentations pour repousser les objections adressées à notre doctrine du monde créé depuis un temps limité, du monde fini en étendue et moins parfait que d'autres mondes possibles? Non; quelques mots suffiront pour écarter toutes ces difficultés, dont la solution se trouve d'avance dans l'exposé qui précède.

Nous demandera-t-on, par exemple, ce que Dieu faisait dans les temps antérieurs à la création du monde? Nous avons déjà répondu, avec saint Augustin, qu'avant la création du monde il n'y avait pas de *temps*, si l'on entend par ce mot une *durée* réelle, et que Dieu ne vit ni dans la durée réelle des êtres réels et changeants, ni dans le temps idéal, durée possible des êtres possibles, mais dans son éternité indivisible, dans laquelle, par une volonté éternelle, il est créateur d'un monde non éternel.

Nous demandera-t-on ce qu'il peut y avoir au-delà

des limites du monde? Nous répondrons : il n'y a rien, que l'espace indéfini, dans lequel de nouveaux corps célestes peuvent se produire à une époque quelconque, si telle est la volonté éternelle du Créateur.

L'attaque, qui est impuissante contre nos conclusions, se dirigera-t-elle contre nos principes, qui sont pourtant ceux des plus grands mathématiciens, et qui sont admis et appliqués par eux dans le domaine de leur science d'une manière tout à fait indépendante des conclusions que nous avons eu le droit d'en déduire? Par exemple, dira-t-on que dans la matière, lors même qu'on la suppose finie en étendue, le nombre actuellement et absolument infini existe, parce que la matière est actuellement divisée à l'infini? Nous répéterons que la matière est *indéfiniment divisible*, mais qu'il est impossible qu'elle soit actuellement divisée à l'infini, c'est-à-dire en parties dernières qui ne soient plus ni étendues ni divisibles; car ces parties seraient des points mathématiques, c'est-à-dire des zéros d'étendue, qui, même en nombre infini, donneraient zéro pour somme d'étendue. Ce qui serait étendu, ce ne serait plus cette matière composée de points mathématiques; ce seraient les espaces vides autour de ces points. Pour faire de l'ensemble de ces espaces vides et de ces points sans étendue une substance corporelle, il faudrait prêter une réalité substantielle à l'espace. Cette confusion absurde de l'idéal et du réel supprimerait toute distinction entre la substance corporelle, considérée comme composée de points mathématiques, et l'espace vide, qui serait composé de ces mêmes points. Et qu'y gagnerait-on? L'espace de-

vrait être considéré comme une substance actuellement divisée à l'infini, tandis que la raison dit que l'espace, étendue idéale, de même que l'étendue réelle des corps, est *indéfiniment divisible*, et qu'on peut y distinguer un nombre *indéfini* de parties, sans pouvoir arriver jamais à un nombre *infini*.

Transportera-t-on l'objection de l'étendue à la durée? La solution sera la même et plus facile encore. Car les parties notables de la matière sont discontinues, et par conséquent la matière est actuellement divisée jusqu'à un certain point, tandis que toute durée réelle est essentiellement continue et *indéfiniment divisible* à l'aide d'une unité aussi petite qu'on voudra la prendre, mais non à l'aide d'une unité plus petite que toute autre unité possible, c'est-à-dire d'une unité nulle, qui ne serait plus une unité de durée. Pour la durée, comme pour l'étendue, ce que la division peut donner, c'est un nombre *indéfini* de parties, et jamais un nombre absolument *infini*.

Dira-t-on que l'infini en durée peut bien être déjà réalisé dans le passé, puisqu'il le *sera* dans l'avenir? Il est bien aisé de voir qu'il ne le *serait* qu'à la *fin* de l'éternité future, si cette éternité pouvait avoir une *fin*, c'est-à-dire qu'il ne le *sera* jamais.

J'ai trouvé contre ma thèse une autre objection plus embarrassante et dont la solution ne résulte pas aussi clairement des principes que j'ai posés. Dans cette discussion sincère, je me fais un devoir d'aborder cette objection, que je me suis faite. Dieu veut éternellement l'existence nécessaire de tout ce qui par rapport à nous

est, a été ou sera. Dieu voit donc simultanément toutes les parties de la durée des créatures, durée qui, à aucun moment futur, n'aura jamais été infinie, mais dont l'avenir n'aura pas de fin. Un nombre absolument infini de siècles, nombre qui ne sera jamais réalisé à aucun moment de la durée future du monde, doit donc cependant être éternellement présent à la pensée divine. Comment ce nombre absolument infini de siècles qui pour nous ne sont pas encore peut-il être réalisé en quelque façon dans la pensée éternelle de Dieu? Il y a là certainement quelque chose que je ne puis comprendre. Mais j'ai déjà fait profession d'admettre l'incompréhensible, quand il est démontré vrai, et de ne rejeter *a priori* que ce qui est évidemment absurde et contradictoire. Or, la solution de cette grave difficulté est au-delà de la portée de notre intelligence. Cette solution se trouverait infailliblement dans une notion parfaite, que nous n'avons pas, du mode de la connaissance divine. Mais, en deçà des limites de ce que mon intelligence peut atteindre, je ne vois pas là une contradiction manifeste. Je vois bien qu'il impliquerait contradiction qu'une intelligence qui, comme la mienne, n'embrasserait les objets que par des pensées distinctes les unes des autres et successives, pût avoir la notion de chacun des êtres et de chacun des événements successifs d'un avenir sans fin, qui pour elle n'est pas encore. Mais, sans comprendre les procédés de l'intelligence divine, je sais qu'elle ne procède pas par pensées séparées et successives, et qu'elle embrasse tout par une seule pensée infinie et éternelle. De plus, j'ignore ce

que seront les siècles à venir, et s'il y aura toujours des siècles, s'il ne viendra pas un temps qui sera le dernier de la durée changeante, même pour les êtres intelligents et immortels, un temps au-delà duquel la vie bienheureuse ou malheureuse n'aura plus de variation, et sa durée n'aura plus de mesure. En un mot, pour résoudre cette difficulté, je ne connais assez ni Dieu ni l'avenir. Je me récuse donc, non pas uniquement parce qu'il s'agit de l'infini et de Dieu; car sur l'infini et sur Dieu il y a des choses que je sais avec certitude; mais parce qu'il s'agit de choses qui dépassent la portée de mon esprit, et dont je ne puis voir ni la contradiction ni l'accord. Au contraire, sur l'infini comme sur les choses finies, toutes les fois que j'ai pu voir nettement qu'une doctrine est en contradiction avec elle-même ou avec une vérité certaine, je n'ai pas hésité à la déclarer fausse.

Il n'en est pas de même de quelques-uns de nos adversaires. Ils avouent que les contradictions auxquelles nous réduisons l'hypothèse du monde éternel et infini sont réelles et insolubles; mais ils ajoutent que, dès qu'il s'agit de l'infini, le principe de contradiction cesse d'être applicable. Ce n'est pas ainsi que les plus grands métaphysiciens ont entendu la question de l'infini, et ce n'est pas ainsi que les plus grands mathématiciens l'entendent : les uns et les autres ont pour cela de bonnes raisons. Nous avons vu que, dans la considération mathématique de l'infini bien comprise, le principe de contradiction garde sa valeur. Autrement, il faudrait bannir des mathématiques la notion de l'infini. Il faudrait la

bannir aussi de la philosophie; car, si le principe de contradiction cessait d'être applicable dès qu'il s'agirait de l'infini mathématique, il en serait de même à plus forte raison lorsqu'il s'agirait de l'infini métaphysique, et, quand le principe de contradiction perd ses droits, la raison a perdu les siens. Après avoir accepté ainsi la logique monstrueuse du panthéisme idéaliste, on se trouverait désarmé devant sa métaphysique, qui supprime à la fois la personnalité divine et la personnalité humaine, en faisant du fini un mode de l'infini, ou bien devant une autre métaphysique, qui, pour sauver la personnalité humaine, ôte à Dieu l'existence et ne lui laisse qu'une essence idéale.

Quelques métaphysiciens, qui se disent et se croient spiritualistes, dirigent contre tous les théistes passés, présents et futurs une accusation étrange, qui, si elle avait quelque valeur, serait contre nous la plus grave des objections. Mais, pour l'écarter, quelques mots suffiront. Au nom d'une logique nouvelle et d'une nouvelle métaphysique, on reproche à tous les théistes de faire tort à l'Être infini et parfait, à l'idéal suprême du vrai, du beau et du bien, en lui prêtant faussement un attribut incompatible avec la perfection absolue et divine : cet attribut indigne de Dieu, c'est (qui le croirait?) l'existence réelle. Le Dieu d'Aristote n'était ni créateur de la matière, ni même cause efficiente de l'ordre du monde, qu'il était supposé ne pas connaître; mais il était cause finale, et, avant tout, il existait réellement et se pensait lui-même. De nos jours, on a trouvé que sur ce dernier point Aristote avait tort : malgré l'éloquente protesta-

tion de Platon, l'on a répété que l'existence réelle et la pensée sont incompatibles avec la perfection suprême. Suivant ces métaphysiciens, tout ce qui existe est essentiellement imparfait et tend seulement vers la perfection idéale, qu'il est permis d'appeler *Dieu*, et qui ne peut jamais être réalisée. Quant à *cet être métaphysique qu'on nomme Dieu*, il *n'existe pas* : c'est en ces termes fort clairs que tout récemment encore on a formulé la conclusion dernière de cette doctrine, qu'on nous oppose comme plus pieuse et plus respectueuse pour Dieu que la nôtre. En faveur de ces assertions prodigieuses, donne-t-on des raisons? Oui; mais que prouvent-elles? Elles établissent ce que j'ai prouvé moi-même tout à l'heure après tant d'autres théistes, savoir : que l'infinie perfection ne peut à aucun égard être jamais réalisée *dans aucun être fini, dans aucun attribut d'aucun des êtres finis*. On prouve cela, et rien de plus. Mais ensuite, comme si l'on avait prouvé tout autre chose, on conclut hardiment que l'infinie perfection ne peut être réalisée *dans aucun être*, et que par conséquent l'Être parfait, dans lequel elle serait réalisée, n'existe pas. Cette conclusion *suppose* qu'en-dehors et au-dessus de tous les êtres finis il n'existe aucun être. Voilà ce qu'on *suppose*, ce qu'on *affirme*, ce qu'on répète sur tous les tons et sous toutes les formes, mais ce qu'on ne *prouve* jamais et ce qu'il serait impossible de prouver. Ainsi, dans la *preuve* prétendue de la non-existence de Dieu, l'on *suppose* précisément cette non-existence.

Cette supposition a d'abord le tort d'être une négation gratuite, et ensuite le tort plus grave d'être la né-

gation d'une vérité nécessaire, sans laquelle tout ce qui existe serait évidemment impossible. En effet, le monde n'a pas la perfection infinie et absolue; mais il existe et il possède un certain degré de perfection relative. Quelle est la raison suffisante de cette existence et de ce degré de perfection? Ce n'est pas la nécessité; car pourquoi ce degré plutôt que tout autre? Ce n'est pas une force aveugle; car, dans le monde, quels qu'en soient pour nous les mystères, la finalité est impossible à méconnaître. La cause efficiente du monde consiste-t-elle dans certaines lois sages et immuables, qui le régissent? Mais d'où viendraient ces lois, qui, au lieu du caractère de nécessité des axiomes, ont un caractère de contingence en même temps que de stabilité et de sagesse? D'où viendraient-elles, sinon d'un créateur, qui serait en même temps législateur? Ou bien serait-ce l'*idéal* qui produirait hors de lui tout ce qui lui manque à lui-même, c'est-à-dire l'existence réelle du monde? Mais cet idéal, qui n'existe qu'en tant qu'il est pensé, ne peut évidemment agir que comme cause finale, et seulement pour exciter à l'action les êtres qui le pensent. Or, pour penser l'idéal et pour être excité par cette pensée, il faut d'abord exister comme être pensant. Il est donc évident que ni le monde entier, qui d'ailleurs ne pense pas, ni les individus pensants, ne peuvent devoir à l'idéal ni leur existence ni leur faculté de penser. A l'idéal, principe de progrès pour les êtres pensants et pour ceux sur lesquels ils agissent, adjoindra-t-on, comme principes de l'existence même de ces êtres, d'une part l'être absolument indéterminé, c'est-à-dire

le *néant*, d'autre part le *devenir ?* Mais le *néant* n'*est* pas, et le *devenir* n'*est* pas davantage : pour produire, il faut *être* quelque chose. Un *être* devient ce qu'il n'était pas encore; mais, pour *devenir*, il faut commencer par *être*. Pour qu'un être devienne ce qu'il n'était pas, il faut qu'il soit modifié soit par des forces qui lui appartiennent, soit par des forces externes, soit par ces deux genres de forces ensemble. Pour l'être indéterminé, identique au néant, et placé seul en face d'un idéal supposé, qui ne serait pensé par personne, il n'y aurait aucune force, soit interne, soit externe, par laquelle ce *néant* pût *devenir* autre chose que le néant même. Ainsi, sans une cause première active, existant par elle-même, sans un Dieu créateur, toute existence réelle est absolument impossible. Ajoutons que, sans une cause première, éternelle et parfaitement intelligente, l'idéal lui-même est impossible; car cet idéal sans réalité et sans substance propre ne peut évidemment exister qu'en tant qu'il est pensé. Or, pour que des êtres contingents, capables de penser l'idéal d'une manière imparfaite, puissent se produire, il faut que l'*idéal* soit pensé éternellement et parfaitement par un être souverainement intelligent, capable de créer ces êtres pensants. Si donc, comme certains métaphysiciens le prétendent, cet être métaphysique qu'on nomme *Dieu* n'existait pas réellement et éternellement dans sa perfection infinie et immuable, tout ce qui existe à un titre quelconque serait impossible, l'idéal comme le réel.

Nous aurions beaucoup à ajouter; mais ce qui précède suffit bien pour montrer que nous n'avons pas fait

outrage à Dieu et que nous ne lui avons pas retiré sa perfection infinie, en lui attribuant l'existence. Quant à la doctrine de nos adversaires, je crois la comprendre autant que le faux peut être compris; mais j'avoue qu'elle m'étonne de la part d'hommes d'une haute intelligence. Je leur laisse le soin de l'expliquer, et je laisse à d'autres le soin de l'apprécier.

Revenons à ceux de nos adversaires qui croient à un Dieu existant réellement, à un Dieu créateur. Les preuves alléguées par eux en faveur du monde infini et éternellement créé ont été déjà réfutées, de même que leurs objections, par les preuves contraires que nous avons exposées. Si donc nous reprenons ici l'examen de ces preuves prétendues, c'est moins pour en montrer de nouveau la faiblesse et la fausseté, que pour en signaler les tendances et les dangers.

Pour prouver que le monde n'a jamais commencé d'être, quelques-uns disent que, loin de supposer un commencement, l'idée du temps en exclut la possibilité. Si cette assertion était vraie, l'idée d'un monde non éternel impliquerait contradiction. Le monde, qui est possible, puisqu'il existe, serait donc éternel *par essence*, c'est-à-dire éternel au même titre que Dieu. Le choix resterait entre trois hypothèses : l'univers considéré comme seul être éternel, c'est-à-dire l'athéisme; l'univers coéternel à Dieu et éternel *par lui-même* indépendamment de Dieu, c'est-à-dire le dualisme sous une de ses formes les plus insoutenables; l'univers existant éternellement comme produit nécessaire de l'essence divine, c'est-à-dire le panthéisme. Mais l'assertion d'où

sortent ces conséquences porte en elle-même un caractère évident de fausseté ; car elle repose sur la confusion de la durée réelle du monde avec le temps idéal considéré à tort comme absolument infini, tandis qu'il n'est que la possibilité indéfinie de la durée dans le passé et dans l'avenir. Ce que nous concevons nécessairement avant toute durée passée, c'est la *possibilité indéfinie* d'une durée antérieure, et non la *réalité infinie* de cette durée.

Pour prouver que le monde n'a aucunes limites d'étendue, quelques-uns disent qu'au-delà d'un corps quelconque la raison conçoit nécessairement d'autres corps, et que par conséquent ces corps existent. S'il en était ainsi, des corps infinis en nombre et en étendue totale existeraient en vertu d'une nécessité logique et métaphysique, et la non-existence d'un monde corporel infini impliquerait contradiction. L'être nécessaire et unique serait la matière infinie; ou bien il y aurait deux êtres infinis, la matière et Dieu, ou bien ces deux infinis ne feraient qu'un. Nous retrouvons donc, comme conséquences de cette assertion, l'athéisme, le dualisme ou le panthéisme. Mais l'assertion est fausse; car ce que nous concevons nécessairement au-delà de tout corps, c'est la *possibilité indéfinie* d'autres corps, et non l'*existence réelle* d'autres corps à l'infini. Cette assertion fausse implique la confusion de l'étendue réelle du monde avec l'espace idéal considéré à tort comme absolument infini, tandis qu'il n'est que la possibilité indéfinie de l'étendue.

Parmi les théistes inconséquents qui veulent absolu-

ment que le monde soit infini et éternellement créé, il y en a peu qui soient assez aveugles pour ne pas voir où de pareils arguments conduisent. Ceux qui le voient s'abstiennent prudemment d'employer ces arguments hostiles à leurs propres doctrines, et ils ont recours à un autre mode de preuve, qui leur paraît moins compromettant. Au lieu de la nécessité métaphysique, ils invoquent en faveur de l'infini créé une prétendue nécessité morale, fondée sur l'abus du principe de la raison suffisante. Suivant eux, il ne suffit pas à un Dieu bon de créer des œuvres bonnes : à les en croire, Dieu, ne pouvant avoir une raison suffisante pour créer un monde moins bon plutôt qu'un monde meilleur, ne peut créer que le meilleur des mondes possibles, et ce monde ne peut être qu'infini et éternel. Nous avons montré que ce meilleur des mondes possibles est essentiellement impossible, de même qu'un nombre plus grand que tout autre nombre possible, ou une étendue plus grande que toute autre étendue possible, sont essentiellement un nombre, une étendue, impossibles; car, au-delà de toute quantité essentiellement susceptible de plus et de moins, au-delà de tout nombre, au-delà de toute étendue, au-delà de toute perfection qui n'est pas la perfection absolue de Dieu, il y a toujours essentiellement la possibilité d'une quantité plus grande, d'un nombre plus grand, d'une étendue plus grande, d'une plus grande somme de perfection.

Cependant, supposons que Dieu soit moralement obligé à créer un monde éternel et infini qui soit le

meilleur des mondes possibles, et oublions que ce serait pour Dieu l'obligation de ne créer que l'impossible, c'est-à-dire que ce serait pour lui l'impossibilité de créer. La même obligation morale, en vertu de laquelle Dieu devrait préférer la création du meilleur des mondes possibles à la création de tout autre monde, lui commanderait, à plus forte raison, de préférer la création de ce monde à l'absence de création. Dieu créerait donc par une nécessité morale essentielle à sa nature. Chacune des lois générales, chacun des êtres, chacun des atomes, chacun des phénomènes de ce monde éternel et infini, seraient moralement nécessaires tels qu'ils sont; car autrement, suivant le principe de la raison suffisante tel qu'on l'entend dans ce système de l'optimisme absolu, si chacun de ces détails n'était pas le meilleur possible pour le meilleur des mondes possibles, Dieu n'aurait pas pu choisir et vouloir ce détail. Le choix divin serait donc absolument nécessaire dans l'ensemble et dans tous les détails de l'existence et de l'ordre du monde. Dieu serait donc, essentiellement et par nature, obligé de créer un monde qui serait effectivement le seul monde possible, le seul qui pût être créé par le seul être capable de créer; le Créateur épuiserait nécessairement sa toute-puissance dans son œuvre. Chaque loi du monde physique comme du monde moral, chaque être, chaque phénomène d'un être quelconque, seraient des conséquences nécessaires de la nature morale de Dieu. Dès lors, comme disent les panthéistes dans leur style digne de leur pensée, Dieu serait l'*intériorité* du monde, et le

monde serait l'*extériorité* de Dieu. Voilà bien le panthéisme et le fatalisme absolus, et nous voyons quelles doctrines leur ouvrent la porte.

Répétons donc avec M. Jules Simon : « On a beau faire, le temps éternel (c'est à-dire la durée éternelle du monde dans le passé), l'espace infini (c'est-à-dire l'étendue infinie du monde), sont des erreurs qui mènent tout droit au panthéisme. »

Comment donc, en présence du panthéisme qui donne la main à l'athéisme idéaliste, comment, en présence de cet ennemi qu'ils repoussent avec sincérité, des philosophes spiritualistes, théistes de bonne foi, sont-ils conduits à cette erreur si contraire à l'ensemble de leurs doctrines, et si évidemment complice de celles de leurs adversaires? Il faut le leur dire avec franchise : c'est que, par leur faute, *ils ne sont pas libres ;* c'est que, sans s'en apercevoir, ils se sont laissé imposer par un préjugé un esclavage que la raison réprouve et qui les désarme en face de l'ennemi.

Beaucoup de philosophes rejettent les preuves de la révélation chrétienne, parce qu'ils ne les ont pas étudiées mûrement et sans prévention, ou bien parce qu'ils ne les ont pas étudiées du tout. Parmi ces philosophes, il y en a quelques-uns dont la raison, calme et impartiale dans la sphère où elle se renferme, accepte volontiers, à cause de leur évidence, les vérités purement philosophiques comprises parmi les vérités religieuses que le christianisme enseigne. Mais d'autres, par un rationalisme outré, tiennent à creuser un abîme entre le christianisme et la philosophie, en essayant de démon-

trer que toute révélation, étant impossible, doit être rejetée sans aucun examen de ses preuves.

Ces philosophes, esclaves d'une négation préconçue, veulent à tout prix que l'effet infaillible d'une volonté nécessaire du Créateur soit l'existence éternelle d'un monde infini. Ils le veulent, au point de repousser comme absurde et funeste toute supposition contraire. Pourquoi, et que leur importe, pourvu qu'on leur accorde que l'immensité du monde et son antiquité dépassent de bien loin toutes les étendues et toutes les durées accessibles à notre faible science? Que cela ne suffise pas aux panthéïstes, qui veulent confondre Dieu et le monde et faire du monde un développement nécessaire de Dieu, je le conçois; mais, que cela ne suffise pas à des théistes, voilà ce que je ne pourrais pas comprendre, si je ne savais pas que, à leur insu peut-être, ils ont un parti pris qui les enchaîne. Pourquoi veulent-ils, non-seulement que l'existence sans commencement et l'étendue sans limites du monde soient *possibles* ou *probables*, mais qu'elles soient métaphysiquement ou moralement *nécessaires*, et par conséquent *certaines a priori?* Eux-mêmes nous révèlent leurs motifs : leur parti est pris sur ce point, parce que c'est, disent-ils[1], le seul moyen de se tenir à égale distance du panthéisme et de la superstition. Il semble donc que pour eux le panthéisme et la superstition soient deux excès contraires, et que le juste milieu soit tenu par un théisme rationaliste qui

[1] Voyez M. Saisset, *Essais de philos. relig.*, Ve Médit., t. II, p. 121 (Paris, 1860, in-18).

accorde à Dieu la création métaphysiquement ou moralement nécessaire d'un monde éternel, mais qui lui refuse toute intervention libre dans le monde une fois créé. A ce compte, non-seulement la croyance à une religion révélée serait la superstition même, mais la prière, telle que le genre humain l'entend et l'a toujours entendue dans tous les pays de la terre, serait une pratique essentiellement superstitieuse, et les seuls hommes non superstitieux seraient ceux qui croient n'avoir rien à demander à Dieu, pas même les moyens de connaître leurs devoirs et le courage de les accomplir. Mais c'est précisément chez des rationalistes qu'on trouve le plus souvent les superstitions du fatalisme irréligieux, les superstitions de l'illuminisme sans règle et sans frein, et surtout les superstitions du panthéisme. De tout temps, c'est le panthéisme surtout qui produit les superstitions les plus hostiles à la science, et ni le déisme ni l'athéisme n'en préservent. La superstition en théorie est la foi à des puissances imaginaires, substituées à celles dont les effets sont constatés par la science; les pratiques superstitieuses sont des procédés par lesquels on croit mettre à son service ces puissances occultes, qui la plupart du temps sont considérées comme n'ayant rien de commun avec la Providence divine invoquée par les adorateurs du Dieu personnel et libre : puissance des astres, puissance des nombres, puissance des formules magiques, puissance des symboles merveilleux et des talismans, puissance d'une activité magique de la volonté humaine s'exerçant au dehors sans le concours des organes, puissance des âmes des morts, des esprits

invisibles et d'autres forces mystérieuses, dont l'énergie capricieuse et illimitée ne reconnaît aucune loi. L'athéisme lui-même peut croire à ces puissances, et l'histoire nous dit que souvent il y croit.

Quant au déisme, qui fait profession de croire à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme humaine, mais qui pose en principe que Dieu, auteur nécessaire des lois générales, les laisse agir seules et n'intervient jamais librement dans le monde, comment expliquera-t-il l'origine des âmes? Si c'est par la création successive, ou par la *transcréation* telle que Leibniz l'a imaginée, c'en est fait du principe de la non-intervention divine. D'un autre côté, ce déisme qui croit aux récompenses et aux peines de la vie future, admettra-t-il qu'elles soient ménagées par la divine Providence? Non, il ne le peut pas sans sacrifier ce principe auquel il tient tant. Ce principe le force donc à admettre, d'une part la création éternelle et l'existence sans commencement de toutes les âmes, d'autre part la métempsycose sans souvenir, métempsycose réglée par des lois générales sans aucune décision spéciale de la justice divine. Ne voit-il pas que l'absence du souvenir ôte aux peines et aux récompenses leur moralité? Sans tenir compte de cette objection capitale, suppose-t-il faussement que, sans aucune intervention spéciale de la Providence, la justice puisse s'exercer d'une manière suffisante sur les âmes dans leurs vies successives par les lois de la nature? Alors il devra croire que les heureux en cette vie sont les êtres qui ont bien mérité dans les vies antérieures, et que les malheureux en cette vie sont des cri-

minels punis pour leurs méfaits antérieurs à leur naissance : détestable superstition théorique, dont les conséquences pratiques seraient le mépris pour les hommes nés dans la misère ou dans l'esclavage, et l'estime pour les favoris de la fortune. Il existe encore un ordre social fondé sur ce principe superstitieux : c'est le régime des castes dans l'Inde, dans cette patrie du panthéisme et de la métempsycose. De plus, si la Providence divine n'intervient pas pour régler le sort des âmes après l'épreuve terrestre, qui empêche ces âmes, séparées de leurs corps par la mort, de vaguer invisibles au milieu des vivants, et d'exercer librement leur force motrice sur d'autres corps, avant de s'emprisonner en s'incarnant dans un corps nouveau? Voilà donc un champ illimité ouvert par le déisme aux superstitions du *spiritisme*. Mais il suffit d'indiquer ici ces conséquences, qui seront développées dans l'Essai suivant.

En résumé, si, par le faux dogme philosophique de l'optimisme absolu et de la création éternelle et nécessaire d'un monde infini, l'on veut supprimer la révélation chrétienne et la prière, on y réussira près des hommes qui accepteront de confiance ce dogme sans preuves, et qui croiront volontiers que Dieu, après avoir *commandé une fois* pour l'acte nécessaire et éternel de la création, est bien et dûment condamné par Sénèque et par d'autres philosophes à *obéir toujours*. Toutefois, il est à craindre que, parmi ceux qui auront accepté d'abord ce Dieu impuissant, beaucoup ne le rejettent ou ne l'oublient comme un rouage inutile. Mais, si c'est la superstition qu'on veut supprimer par le dogme du

monde infini, éternellement créé et nécessairement meilleur que tout autre monde possible, le but sera manqué complétement. L'Essai suivant prouvera qu'en combattant cette erreur philosophique, si favorable au panthéisme, nous avons servi la raison et la science contre la superstition, qui trouve dans le panthéisme une de ses sources principales.

ESSAI VI

LES SUPERSTITIONS

DANGEREUSES POUR LA SCIENCE

ET LEURS RAPPORTS AVEC LES SYSTÈMES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

L'esprit humain a ses grandeurs et ses faiblesses, qui, malgré des différences énormes dans les proportions des unes et des autres, sont de tous les temps, de tous les pays et de toutes les races. Au nombre des faiblesses de l'esprit humain sont les superstitions, qui témoignent à la fois et de l'infirmité de notre espèce et de sa supériorité sur les animaux ; car les superstitions appartiennent à une sphère plus haute que celle de l'intelligence des animaux les plus parfaits, puisqu'elles sont des erreurs de la raison, c'est-à-dire d'une faculté dont ces animaux sont dépourvus.

Par ce mot de *superstitions*, j'entends, d'une part, sous le nom d'*idées superstitieuses*, certaines fausses croyances qui présentent, comme objets de craintes et d'espérances chimériques, soit des puissances imaginaires, soit des actions imaginaires de puissances réelles, mais mal connues; d'autre part, sous le nom de *pratiques superstitieuses*, certains moyens illusoires, par lesquels on pense mettre à son service ces puissances mystérieuses, ou se préserver de leurs atteintes, ou se soustraire à l'action de puissances plus réelles.

Parmi les superstitions, il y en a qui sont en dehors du domaine de la science; mais d'autres tendent à substituer aux forces naturelles et à leurs lois les forces que les superstitieux imaginent: elles créent ainsi à la science un obstacle et un péril, quand elles réussissent, comme de nos jours, à séduire beaucoup d'hommes, et même des savants. C'est seulement de ces doctrines dangereuses pour la science que nous allons nous occuper, pour chercher quelles sont les doctrines qui restreignent ou favorisent ces conséquences malheureuses de notre faiblesse intellectuelle et morale.

I

Rapports naturels des superstitions avec les principales doctrines sur la Divinité.

Toutes les religions, pour peu qu'elles méritent ce nom, contiennent un fond vrai et utile, qui est la croyance

en Dieu. Elles donnent ou laissent toutes plus ou moins de prise aux superstitions. Dans les religions grossièrement polythéistes, les superstitions sont presque tout, parce qu'elles tiennent à l'essence même et aux erreurs fondamentales de ces religions. Dans le christianisme, au contraire, les superstitions opposées soit à la vérité religieuse, soit aux sciences humaines, ne sont qu'un accident, peut-être inévitable à cause de la faiblesse de notre esprit, mais qu'on peut contenir dans d'étroites limites par la double puissance de l'autorité religieuse et de la raison. C'est là une des causes pour lesquelles la science doit beaucoup à l'influence du christianisme.

En dehors de toutes les religions et en opposition avec elles, existe-t-il une doctrine qui ait chance, à la fois, de se faire accepter peu à peu de la plupart des hommes et de détruire dans les âmes la source même des superstitions, sans ébranler les principes conservateurs de l'ordre moral ? C'est là une question qui est à l'ordre du jour et sur laquelle il est bon de s'éclairer.

Écartons d'abord le scepticisme; car, proclamant l'incompétence de l'esprit humain sur toute question spéculative, il est ennemi des sciences, dont il conteste la possibilité ou du moins la certitude, et il est moins ennemi des superstitions; car il leur fait l'honneur immérité de les mettre au niveau des sciences, puisque, sur elles, comme sur les sciences, il ordonne de s'arrêter au doute. Or, en matière de superstitions, le doute suffit pour produire les craintes et les espérances chimériques. Il est donc aisé de comprendre, ce que prouve d'ailleurs l'observation des faits, que le scepticisme prédispose

aux superstitions et peut s'allier facilement avec elles, tandis qu'un dogmatisme vrai et sage les repousse.

En dehors du scepticisme universel, on peut distinguer quatre manières principales de concevoir l'ordre du monde, et elles correspondent à quatre doctrines sur la Divinité. Suivant le monothéisme, une toute-puissance éternelle et infiniment sage a créé l'univers et le gouverne d'après des lois stables. Suivant le polythéisme, le monde est régi par une multitude de puissances capricieuses, dont aucune n'exerce sur toutes les autres une suprématie absolue. Suivant le panthéisme, l'univers est un ensemble de phénomènes matériels et intellectuels, qui sont les manifestations multiples et changeantes, mais progressives, d'une substance vivante, unique, éternelle et infinie. Suivant l'athéisme, l'univers seul existe nécessairement et de toute éternité : il se développe et se transforme éternellement sous l'empire de lois nécessaires ; l'intelligence n'est pas l'attribut d'une cause première, mais le résultat complexe de la vie dans la matière arrivée à un certain degré d'organisation. Avec un fond presque identique, l'athéisme a deux formes différentes par la méthode et par le langage : suivant l'athéisme matérialiste, l'être primitif est la matière même, tandis que, suivant l'athéisme idéaliste, l'être primitif est une entité idéale, l'*être pur*, qui, dépourvu de toute propriété, est identique au *néant pur*, et d'où tout sort par *évolution* en vertu d'une prétendue *nécessité logique*. Étrange nécessité, qui veut que par lui-même le néant devienne quelque chose ! Étrange logique, qui invoque une pareille nécessité !

Ces quatre doctrines, avec leurs nuances diverses, ont leur origine dans l'âme humaine, sinon telle que Dieu l'a faite, du moins telle qu'elle est devenue, avec ses facultés, ses passions, son orgueil et ses faiblesses : la tradition conserve et propage ces quatre doctrines, qui toutes se retrouvent plus ou moins à toutes les époques. Le monothéisme, aussi ancien que l'espèce humaine, mais ensuite obscurci et étouffé par des erreurs, sous lesquelles pourtant on en reconnaît des vestiges [1], conservé d'ailleurs dans la religion hébraïque, et réveillé chez d'autres peuples par les enseignements de quelques penseurs, domine et s'étend de plus en plus avec le christianisme. Quand on confond le Créateur avec son œuvre une et multiple à la fois, on tombe dans le panthéisme ou dans le polythéisme, erreurs liées entre elles par une étroite parenté. Le polythéisme, plus ou moins ramené à une sorte d'unité par un panthéisme vague, a dominé avec la plupart des religions de l'antiquité. Le panthéisme a tenu une grande place dans les doctrines philosophiques de l'Inde, de la Grèce antique et de l'Allemagne moderne. L'athéisme philosophique se produit, quand on prétend que l'unique usage légitime de la raison est

[1] Voyez, pour l'Inde, M. Max Müller, *a History of ancient sanskrit literature*, ch. 4, p. 532-570, 2ᵉ éd. (London, 1860, in-8°); pour la Perse, M. Franck, *Études orientales*, p. 207-252 (Paris, 1861, in-8°); pour l'Égypte, M. de Bunsen, *Ægypteus Stelle in der Weltgeschichte*, surtout t. V, p. 204-207; M. de Rougé, *Notice somm. des monum. égypt. du musée du Louvre*, p. 99-100 (Paris, 1855, in-8°), et M. Mariette, *Sur la mère d'Apis*, p. 23-62 (Paris, 1856, in-4°); pour la Grèce, M. Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 129-148 (Gœttingen, 1857, in-8°), et t. III, Préf., p. I-XXXII (1862); pour les populations germaniques et celtiques, M. Welcker, t. III, p. XVII-XX et XXV-XXVI.

d'expliquer et de coordonner les notions fournies par les sens, ou bien quand, partant du panthéisme, on essaye de sauver l'individualité des êtres particuliers en réduisant Dieu à n'être qu'une conception idéale de leur ensemble. L'athéisme, qui a eu dans l'antiquité quelques représentants, a gagné beaucoup de terrain en Europe au XVIII[e] siècle au milieu de l'ébranlement de toutes les croyances, puis au XIX[e] siècle, d'une part sur les ruines du panthéisme allemand, qui, sous une de ses formes, a fini par se confondre avec lui, d'autre part dans l'école *positiviste*, dont beaucoup d'adhérents nient Dieu en feignant de n'en pas parler.

De nos jours, les partisans d'un athéisme plus ou moins avoué prétendent qu'à cette doctrine seule appartient l'avenir, parce qu'elle est seule vraiment scientifique. Quelques-uns osent ajouter qu'elle est favorable à la moralité, parce qu'elle prépare les hommes à la résignation devant le malheur ou la mort, à la pitié pour les souffrances d'autrui et à l'indulgence pour les fautes et les crimes des hommes, suites nécessaires et inévitables, disent-ils, des mauvaises dispositions innées, de la mauvaise éducation et de l'ignorance. Mais, si quelques partisans de l'athéisme possèdent réellement les vertus dont ils lui font honneur, ils n'en sont pas redevables à cette doctrine, faite pour produire chez les athées, au lieu de la résignation, le désespoir, au lieu de la pitié, l'égoïsme, au lieu d'une indulgence raisonnable pour les fautes d'autrui et de la sévérité pour eux-mêmes, l'indifférence pour le bien et le mal moral en eux et dans les autres. Du reste, quelques-uns des défenseurs de l'athéisme pro-

clament avec arrogance qu'il faut s'inquiéter des principes et nullement des conséquences ; que pour le penseur la science est tout, et qu'elle n'a rien à démêler avec la morale ; que toute doctrine autre que la leur est en dehors de la science ; que la leur seule exclut les superstitions, qui sont le contraire de la science, et que seule, par conséquent, elle est digne d'un penseur sincère et éclairé.

Nous pourrions montrer que cet athéisme, qu'on nous vante, n'est pas plus scientifique qu'il n'est favorable à la moralité. Mais, du moins, exclut-il toutes les superstitions et en particulier les plus dangereuses pour la science? Des quatre doctrines que nous venons d'énumérer, quelle est celle qui offre le plus de moyens curatifs et préservatifs contre ces maladies de l'âme? Telle est la question à résoudre.

La conception polythéiste de l'ordre du monde est essentiellement superstitieuse, puisqu'elle livre à une multitude de puissances imparfaites et capricieuses, objets imaginaires de vaines terreurs et de vaines espérances, la domination de l'univers. Cependant, depuis la Renaissance, quelques penseurs nés chrétiens se sont pris à regretter cette conception antique et à la préférer au monothéisme. Quelques-uns, comme Gémiste Pléthon [1] et comme Gœthe, ont bien vu qu'elle est plus rapprochée de leur panthéisme, et ils l'ont crue en même temps plus favorable aux beaux-arts, qui pour eux passent avant les croyances vraies et les bonnes mœurs ; car ces adorateurs

[1] *Tr. des lois*, texte gr. et trad. franç., éd. de MM. Alexandre et Pélissier (Paris, 1858, in-8°).

du beau avant tout ne comprennent pas que le beau est la splendeur du vrai et du bien. D'autres, comme M. Charles Renouvier [1] et M. Louis Ménard [2], se sont épris de la conception polythéiste, parce qu'ils l'ont trouvée moins éloignée de l'athéisme caché au fond de leur pensée, où ils hésitent à le voir, et parce qu'elle leur a paru plus conciliable avec leur haine pour tout pouvoir absolu dans l'univers comme dans la cité [3]. M. Ménard [4] espère que cette *notion républicaine du monde*, perfectionnée par l'étude scientifique des forces naturelles, pourra remplacer avec avantage la notion monarchique de l'unité divine et devenir la religion de nos descendants. Que Dieu pardonne à ces polythéistes du XIXe siècle ! Mais les polythéistes de l'antiquité étaient plus excusables ; car ils n'allaient pas de la lumière aux ténèbres, comme leurs imitateurs prétendus, dont le succès, s'il était possible, nous replongerait dans les superstitions antiques.

Quant à la doctrine panthéiste, on sait que partout et toujours, dans l'*yôgisme* de l'Inde, dans le *soufisme* de la Perse, dont le *babisme* actuel est une transformation, dans le néoplatonisme des Grecs alexandrins, de même que dans certaines sectes pseudo-chrétiennes des premiers siècles, du moyen âge et des temps modernes, elle s'est montrée favorable aux extravagances du faux mysticisme, de l'illuminisme, de l'astrologie, de la divina-

[1] *Essais de critique générale*, 4 vol. (1854, 1859 et 1864), Essais I et II. — [2] *Du polythéisme hellénique* (2e éd., 1863, in-18). — [3] Leur doctrine sur ce point est très-bien expliquée par M. Ravaisson, *la Philosophie en France au* XIXe *siècle*, p. 108-110 (Paris, 1868, gr. in-8°). — [4] IV, 3, p. 393-395.

tion, des sciences occultes et d'une théurgie qui est le comble et comme le couronnement de toutes les superstitions. Au contraire, la notion monothéiste et chrétienne de la Providence, en proclamant la stabilité de l'ordre universel institué par Dieu même, restreint les superstitions, mais, il est vrai, sans réussir à les détruire entièrement, parce que la faiblesse humaine les reproduit toujours. Le matérialisme athée, ou bien un certain idéalisme, encore panthéiste en apparence, mais athée en réalité, ou bien un déisme qui adore la Providence, mais en la condamnant à l'inaction, auraient-ils plus de puissance pour exclure toutes les superstitions et en particulier celles qui compromettent la science? Voilà ce que nous allons examiner. Nous verrons que le monothéisme chrétien oppose à toutes les superstitions, et à celles-là en particulier, la barrière la plus solide, tandis que les trois autres doctrines abaissent la barrière et livrent le passage aux superstitions les plus déplorables.

II

Les superstitions et le monothéisme chrétien.

Tous les peuples, dans tous les temps et dans tous les pays, ont toujours cru à l'existence d'une ou de plusieurs puissances intelligentes supérieures à l'homme et capables d'influer sur ses destinées. Jamais ni l'orgueil, ni le doute, ni l'indifférence stupide et l'ignorance, n'ont ef-

facé entièrement chez un peuple cette notion spontanée. Or, si l'on imagine qu'il existe ainsi au-dessus de nous plusieurs puissances libres, dont aucune ne soit infiniment supérieure à toutes les autres ensemble, toutes seront imparfaites : elles devront donc toutes être changeantes, capricieuses, opposées entre elles; l'ordre ne devra être que partiel, relatif et accidentel dans l'univers; on n'y pourra compter, ni pour le présent ni pour l'avenir, sur un ordre définitif et absolu. Il est clair que, avec cette notion polythéiste de l'univers, les superstitions sont à leur aise. Mais, si l'on admet, au contraire, qu'il existe une puissance infinie et souverainement sage, qui a tout créé, qui domine tout, et à laquelle toutes les autres puissances, n'existant que par elle, sont nécessairement subordonnées, alors l'ordre universel est possible et doit être; les désordres partiels et apparents doivent rentrer dans l'ordre réel et total. Cette puissance, infinie en sagesse comme en force, doit agir pour une bonne fin, suivant des lois dont elle est l'auteur libre et non l'esclave; mais ces lois, voulues par elle pour une bonne fin à laquelle elles sont appropriées, doivent être sages et stables, et non arbitraires et mobiles. Voulant ces lois, la sagesse toute-puissante doit les imposer à son œuvre entière. L'application doit donc en être universelle et constante. Toute dérogation réelle ou apparente à une de ces lois doit servir à l'accomplissement d'une loi supérieure. Il est évident que cette notion de Dieu créateur et législateur du monde met un frein aux superstitions. Examinons quelle est la force de ce frein salutaire.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur nous-mêmes et sur les êtres qui nous entourent pour voir qu'il y a dans le monde plusieurs espèces de lois. Les *lois physiques* régissent la matière, et elles sont les seules lois de la matière inanimée, tandis que, dans la matière vivante, d'autres lois viennent modifier les effets des premières. Les *lois physiologiques*, particulières aux corps vivants, règlent ce qui s'opère en eux en vertu de la vie organique, sans intention de la part de l'agent. Les *lois de l'instinct* régissent ce qui, dans les êtres vivants, se fait par l'impulsion d'un sentiment obscur, sans intelligence proprement dite et sans liberté. Les *lois intellectuelles* régissent tous les phénomènes de pensée qui, soit dans l'homme, soit dans certains animaux, s'élèvent au-dessus de l'instinct aveugle, c'est-à-dire les phénomènes de l'intelligence réfléchie et raisonnable de l'homme et les phénomènes de l'intelligence irréfléchie des animaux dépourvus de raison. Enfin les *lois morales* régissent ce qui, dans les êtres doués de raison, concerne le libre choix entre le bien et le mal. Les lois physiques et physiologiques s'appliquent à des phénomènes qui s'opèrent sans intention, et toujours de la même manière quand l'état intime des corps et les circonstances extérieures sont les mêmes. Les lois de l'instinct s'appliquent à des phénomènes qui se diversifient en vertu d'une intention réelle, mais aveugle et fatale. Les lois intellectuelles s'appliquent à des phénomènes qui peuvent varier d'après des intentions plus ou moins éclairées par la pensée de l'agent, et qui peuvent être libres dans certaines limites. Les lois morales s'appliquent à l'activité libre des êtres

capables de se gouverner eux-mêmes avec une intention réfléchie.

La volonté instinctive et plus ou moins intelligente des animaux et la volonté libre de l'homme sont des facultés qui appartiennent à des substances immatérielles; mais dans ces substances elles mettent en jeu certaines forces motrices qui agissent sur la matière. L'action des volontés libres ne peut pas être prévue par nous comme celle de l'instinct aveugle, et surtout comme les effets certains que l'action invariable de forces physiques connues doit produire dans des circonstances données et nettement définies. Pourtant l'action de la volonté sur la matière se montre à nous tous les jours comme une action naturelle, et non comme une dérogation aux lois de la nature. Mais toute volonté ne peut pas agir sur une matière quelconque : suivant l'ordre établi par la sagesse divine, la volonté, trop souvent capricieuse, ne peut exercer une action motrice directe que sur les organes auxquels l'âme qui veut est unie; encore cette action très-limitée ne s'étend qu'à certains organes, et la volonté ne peut agir que par eux sur les corps extérieurs.

Suivant le monothéisme chrétien et suivant la droite raison, la volonté libre de Dieu est une force infinie : elle a créé l'univers; elle a donné à tous les atomes de la matière leur existence, leurs formes, leurs propriétés, leurs positions et leurs mouvements primitifs; elle leur conserve l'existence qu'elle leur a donnée, et, maintenant encore, par les lois qu'elle a établies et qu'elle maintient, elle règle leurs mouvements actuels et leurs

combinaisons dans tous les corps. Primitivement la volonté divine a donc agi comme puissance créatrice et comme force motrice. Ses œuvres peuvent subsister et se développer sans création nouvelle et sans nouvelle impulsion directe de la force première. Mais rien ne prouve que cette cause première, qui a créé et qui a mû directement, ne puisse pas créer et mouvoir encore. La sagesse infinie et toute-puissante doit proportionner les moyens à la fin et atteindre celle-ci par les moyens les plus simples, sans complications inutiles; mais elle ne doit pas subordonner la fin aux moyens, ni sacrifier le bien à la simplicité et à la régularité. Elle agit par les causes secondes et par les lois générales, tant que cette action suffit pour le but providentiel. Mais elle peut agir directement et par voies particulières, si les lois supérieures de l'ordre moral le demandent.

Dieu a établi pour les êtres libres et faillibles la loi du mérite et du démérite, loi dont la sanction ne doit pas s'accomplir infailliblement dans la vie d'épreuve; mais Dieu doit ménager pour ces êtres, par des voies particulières et en raison de la conduite passée de chacun d'eux, l'accomplissement infaillible de cette loi dans une vie future[1]. Dès la vie présente, aucune loi de l'ordre universel que Dieu a établi ne lui interdit ce que sa bonté, sa sagesse et sa justice réclament, c'est-à-dire une action directe sur les âmes, pour leur donner la force et les lumières dont elles ont besoin et qu'elles lui demandent. Ainsi la foi des déistes en une Providence générale

[1] Voyez mon livre sur la *Vie future*, 2e ed., chap. 6, § 13, p. 364-271, et chap. 7, § 6, p. 427-425 (3e éd., chap. 7, § 13, et chap. 8, § 6.

ne suffit pas; le genre humain a raison d'y joindre une foi que nul raisonnement ne peut détruire, la foi en une Providence spéciale, qui s'occupe activement et efficacement des individus en cette vie et dans l'autre. La prière, telle qu'elle a toujours été connue et pratiquée, surtout la prière chrétienne, n'est pas seulement un acte intime d'adoration et de soumission en présence de Dieu et de ses volontés immuables ; c'est encore et essentiellement une humble demande d'assistance spéciale dans les épreuves de la vie. Tous les peuples, et surtout les peuples chrétiens, croient donc que la Divinité peut, par des volontés spéciales, exaucer les prières justes et raisonnables, ou bien venir spontanément au secours des individus ou des sociétés humaines. La philosophie chrétienne dit et prouve que la Divinité peut souvent faire cela sans miracle, soit en agissant directement sur les âmes pour les éclairer et les fortifier, soit en préparant, en vertu de sa prescience, ou, pour mieux dire, de son omniscience éternelle, certaines coïncidences naturelles d'événements dans le monde physique ou dans la vie des peuples et des individus. Ces coïncidences peuvent être tellement marquées et significatives, qu'il soit raisonnable d'y reconnaître une indication de la volonté divine.

Enfin, lorsque ces coïncidences amenées par l'enchaînement naturel des causes secondes depuis la création ne suffisent pas, par exemple, pour rappeler aux hommes égarés des vérités oubliées, ou pour leur révéler des vérités nécessaires pour les destinées ultérieures du genre humain, Dieu ne peut-il pas manifester son action, soit

en donnant à des hommes, qu'il prend pour messagers, la connaissance miraculeuse d'un avenir humainement impossible à prévoir ou bien une force évidemment supérieure à la nature humaine, soit en intervenant lui-même miraculeusement comme force motrice, pour changer l'état intérieur ou les positions des corps? La croyance du genre humain et la saine raison répondent que cette intervention est possible au Créateur, et l'histoire consultée sérieusement et de bonne foi dit que, par exemple, l'établissement du christianisme en offre des preuves authentiques. La philosophie qui se dit rationaliste nie la possibilité de cette intervention divine; car, dit-elle, l'*hypothèse du surnaturel* ouvre la porte à toutes les superstitions, et elle est contraire à la *science* : comme si un *fait* historique était une *hypothèse*, et comme si un *fait* réel pouvait être contraire à une *science* vraie !

D'abord, il faut s'entendre sur les termes. En théologie, on nomme *surnaturel* tout ce qui se rapporte à la grâce de Dieu agissant pour nous conduire à un bonheur *supérieur à la nature humaine* et pourtant destiné à l'homme par la bonté divine. Il y a donc des faits *surnaturels* qui n'ont rien de *miraculeux*, parce qu'ils ne dérogent à aucune des lois de la nature; et il peut y avoir des miracles qui ne soient pas directement *surnaturels* dans le sens spécialement théologique du mot, s'ils ne concernent pas directement la destinée surnaturelle de l'homme. Mais tous les miracles sont des faits *préternaturels*, c'est-à-dire en dehors du cours ordinaire de la nature; car Dieu n'intervient pas habituellement comme force motrice sans l'intermédiaire des causes secondes,

dont il est le premier moteur, et il ne communique pas habituellement à des hommes une prescience et une puissance supérieures à la nature humaine[1].

Cela posé, à quelle science les faits *miraculeux*, qu'on nomme improprement *surnaturels*, seraient-ils contraires? Serait-ce à la philosophie? Non; car nous venons de voir qu'une philosophie très-raisonnable peut les accepter. Une pierre, cessant d'être soutenue, va tomber, et il y aurait absurdité à supposer que, d'elle-même et sans cause extérieure, la pierre, attirée par le globe terrestre, pût se soutenir en l'air. Ma main est un corps pesant, de même que la pierre; mais ma volonté dispose d'une force motrice : elle lève ma main, elle s'en sert pour soutenir la pierre, et celle-ci ne tombe pas. Après comme avant et pendant cet acte de ma volonté, les lois de la pesanteur subsistent. Elles subsisteraient de même sans interruption, si, pour quelque motif d'un ordre supérieur, la volonté divine, qui est une force partout présente et capable d'agir sur les corps comme ma volonté sur ma main, soutenait la pierre. Mais alors il y aurait un *miracle*, constitué par cette intervention directe de Dieu. Il y aurait de même un *miracle*, si Dieu communiquait à un homme le pouvoir de soutenir la pierre en agissant sur elle à distance par un acte de volonté. La possibilité du miracle n'est donc pas contraire à une saine philosophie, mais seulement à celle qui efface la volonté divine du nombre des causes capables d'agir dans l'univers. Soyons donc sans inquiétude pour la philoso-

[1] Voyez le R. P. Matignon, *la Question du surnaturel* (Paris, 1861, in-18).

phie, qui n'est nullement menacée de ce côté. Mais la vraie philosophie, la raison et le sens commun sont très-sérieusement menacés par certains philosophes rationalistes, qui prétendent que, sans miracle et par un pouvoir naturel, la volonté *magique* de certains hommes peut soutenir en l'air directement et à distance un corps pesant, et que leur activité *magique* peut opérer ce prodige, même sans qu'ils le veuillent et sans qu'ils s'en aperçoivent.

La réalité des miracles serait-elle plus contraire aux sciences expérimentales qui ont pour objets les phénomènes et les lois du monde physique? Oui, j'en conviens, ces sciences seraient compromises, si les faits miraculeux pouvaient être perpétuellement et capricieusement mêlés à tous les phénomènes naturels, au point de ne pouvoir pas en être distingués; car alors la règle disparaîtrait sous les exceptions. Mais il en est tout autrement, parce que les miracles sont des exceptions rares et nullement capricieuses, et parce que, comme les phénomènes physiques produits par l'intervention trop souvent capricieuse de la volonté humaine, ces œuvres toujours sages et bienfaisantes de l'intervention divine se distinguent nettement des phénomènes produits par le jeu régulier des causes physiques. La philosophie chrétienne déclare que tous les faits, miraculeux ou non, sont soumis à la toute-puissance de la sagesse infinie. Or cette puissance infiniment sage ne peut ni troubler ni laisser troubler capricieusement l'ordre du monde. Si cet ordre pouvait être troublé ainsi, il n'y aurait plus de lois physiques, ou du moins

il deviendrait impossible de les discerner. Mais alors aussi Dieu ne pourrait plus manifester sa volonté. Le miracle suppose la constance reconnue des lois auxquelles il déroge ou semble déroger. La signification attachée à l'intervention exceptionnelle de Dieu comme force motrice suppose la stabilité constatée de l'ordre au milieu duquel Dieu intervient : l'exception régulière confirme la règle, qui serait détruite par les exceptions capricieuses. Un démon indépendant pourrait troubler et rendre vaines les expériences de physique et de chimie. Des dieux stellaires et planétaires pourraient, comme le Phaéthon de la fable, bouleverser l'ordre de la nature. Dieu ne peut pas permettre ces désordres, parce qu'il ne peut se proposer qu'un but sage, d'accord avec ses desseins éternels : il ne peut pas donner aux exceptions utiles une extension superflue, qui irait contre le but général. Au contraire, comme nous le verrons (§ 9), les puissances magiques attribuées à l'homme par l'idéalisme panthéiste ou athée renverseraient les lois de la nature et détruiraient la certitude des sciences d'observation.

Les superstitions qui méconnaissent la stabilité des lois naturelles, et qui compromettent ainsi la certitude des sciences physiques, sont donc en même temps contraires à toute philosophie vraiment chrétienne. Aussi ces superstitions n'ont-elles trouvé aucune faveur près des philosophes chrétiens tels que Descartes, Malebranche, Pascal, Leibniz, Newton, Cuvier, Ampère, Cauchy, tandis que beaucoup de superstitions qui nous transporteraient dans un monde fantastique ont été accueillies

avec enthousiasme par des philosophes anti-chrétiens des siècles passés, du siècle dernier et du nôtre.

La doctrine qui admet une Providence divine, générale et spéciale en même temps, et qui accepte la possibilité d'une religion révélée, est donc très-éloignée d'ouvrir la porte aux superstitions. Si elle ne réussit pas à la leur fermer entièrement, il ne faut pas s'en étonner. De même, la religion chrétienne prescrit l'accomplissement de tous les devoirs; mais elle ne peut pas empêcher certains chrétiens de les violer et de mettre ainsi leur conduite en contradiction avec leur foi. Elle leur enseigne qu'il faut *honorer Dieu en esprit et en vérité* par l'observation de tous ses préceptes, et qu'il n'y a de salut que par la vertu constante ou bien par la conversion sincère; mais elle ne les met pas dans l'impossibilité d'espérer le salut par la foi sans les œuvres, ou bien de s'imaginer que la fidélité à certaines pratiques extérieures compense les fautes les plus graves, au point d'assurer infailliblement à l'âme obstinée dans le vice la conversion à la dernière heure et le salut éternel. Il faut condamner ces funestes erreurs, mais il ne faut pas les imputer à une religion qui les réprouve.

De même, les fausses prophéties et les faux miracles, si communs chez tous les peuples, se rencontrent aussi chez les peuples chrétiens. Mais, précisément parce que le christianisme a dans son passé des prophéties et des miracles d'une authenticité et d'une valeur incontestables, qui prouvent la divinité de son origine, il se montre à bon droit très-sévère à l'égard des prophéties et des miracles apocryphes ou douteux, qui, mis sur la

même ligne que les premiers, inspireraient pour ceux-ci une injuste défiance. La religion catholique sait que ces merveilles de l'intervention divine n'ont pas cessé d'être possibles, et que Dieu peut en donner encore quelques exemples, pour ramener à lui des hommes trop oublieux des preuves antiques de leur foi. Mais elle sait aussi que les fausses prophéties et les faux miracles ont toujours joué un grand et funeste rôle dans les fausses religions qui l'ont combattue, dans les hérésies qui l'ont déchirée, depuis les montanistes et les gnostiques jusqu'aux convulsionnaires du cimetière de Saint-Médard et à d'autres sectes plus récentes, comme aussi dans les écarts des fanatiques qui l'ont compromise en prétendant la servir, et dans les trames de certains imposteurs chez lesquels la religion profanée servait de masque à la politique.

Du reste, dans tout cela, c'est surtout pour la religion qu'est le danger; ce n'est point pour les sciences physiques. Car, pour la stabilité des lois que ces sciences constatent, qu'importe un miracle, vrai ou faux, de plus ou de moins? Le miracle, d'après la croyance chrétienne, est essentiellement une exception locale et temporaire. Ce qui compromet les sciences physiques, ce sont les exceptions illusoires qu'on prétend ériger en lois stables et universelles; c'est la magie, qu'une philosophie trop peu sensée s'efforce de ressusciter de nos jours, et que la vraie philosophie et la vraie religion ont toujours condamnée. En effet, une philosophie qui admet l'action générale et spéciale de la Providence doit, de concert avec le christianisme, combattre ces supers-

titions enfantées par le naturalisme antique et renouvelées par le naturalisme moderne. Cependant il faut avouer que ni la religion chrétienne ni une philosophie qui s'accorde avec elle ne peuvent détruire entièrement les superstitions, fruits malheureux de la faiblesse humaine. Voyons si quelques autres doctrines sont, comme elles s'en vantent, plus capables d'opérer ce prodige.

III

Les superstitions et le rationalisme des déistes.

Les déistes nient *à priori*, comme impossible, toute révélation divine; ils écartent ainsi toute religion révélée, sans avoir besoin d'en examiner les preuves et sans s'exposer à les trouver vraies. Mais ils n'en viennent-là qu'au prix de bien des contradictions. Ils professent la croyance en un Dieu créateur, et ils refusent à Dieu toute liberté d'action dans ce monde, qu'il a créé : la liberté de l'homme y peut quelque chose; suivant eux, la liberté de Dieu n'y peut rien. Ils reconnaissent une Providence générale, par laquelle Dieu a été le législateur de l'univers; mais, quant à la croyance en une Providence spéciale, par laquelle Dieu, dans sa bonté, dans sa sagesse et dans son omniscience, étendrait sa sollicitude aux faits particuliers et aux individus, ils la rejettent comme convaincue de tendances superstitieuses. Cependant beaucoup d'entre eux croient à la

sanction infaillible de la loi du mérite et du démérite dans une vie future; mais ils ne veulent pas voir que cette sanction ne peut s'accomplir sûrement que par une Providence spéciale, qui rende à chacun selon ses œuvres. Ils reconnaissent le mérite de la prière; mais ils veulent que la *prière* ne soit jamais une *demande*. « Demandez et vous recevrez, » dit l'Evangile. Superstition! s'écrient les déistes :

Il est un Dieu, *devant lui je m'incline,*
Pauvre et content, *sans lui demander rien.*

Demander quelque chose à Dieu, comme si Dieu pouvait quelque chose, c'est, suivant les déistes, une pratique superstitieuse ! Dans le monde des âmes, comme dans le monde des corps, Dieu *règne*, mais *ne gouverne pas :* ce sont les lois générales qui gouvernent seules. En les établissant, Dieu a épuisé son pouvoir, et il est obligé de leur obéir en tout et toujours : *Semel jussit, semper paret*, a dit l'orgueil du stoïcisme antique, qui mettait le sage au-dessus de Dieu. Mais, en établissant ces lois, Dieu n'a pas agi avec choix et liberté ; car, suivant les déistes, il ne pouvait pas faire ces lois autres qu'elles sont : il en a été l'auteur par nécessité, et il en reste le premier esclave. Tout le culte du déiste doit donc consister à reconnaître en Dieu le principe nécessaire d'un ordre universel, auquel il faut se soumettre. Devant ce Dieu, qui certes n'est pas le Dieu vivant, *l'on s'incline*, comme devant une statue de marbre, sans s'occuper plus de lui qu'il n'est supposé capable de s'occuper de nous. Un tel culte commande peut-être

un certain respect pour la divinité, mais il ne peut inspirer pour elle aucun amour. Ce culte, froid comme la mort, et qui n'oblige à rien, n'a jamais compté et ne comptera jamais beaucoup de fidèles qui le prennent au sérieux. Par exemple, le *Dieu des bonnes gens*, ce Dieu commode, qui sourit au vice comme à la vertu, n'est pas un objet de culte sérieux, mais un vain mot, peu respecté de ceux qui s'en servent; car, en le prononçant, leur but trop clair est d'écarter bien loin de leur pensée le vrai Dieu, dont la justice pourrait leur faire peur.

Jamais le bon sens du genre humain ne se prêtera à cet étrange compromis entre la doctrine de la Providence et celle du fatalisme. Pour ce bon sens, heureusement indestructible, la notion d'une *Providence générale*, cause première et libre de l'ordre du monde, sera toujours accompagnée de la notion d'une *Providence spéciale*, qui s'occupe de tous et de chacun[1]. Si les masses populaires abandonnent jamais cette dernière notion, ce sera pour passer, sinon à l'athéisme, du moins à l'oubli de Dieu. Le déisme ne sera jamais la croyance que d'un petit nombre d'esprits, trop sensés pour être athées, mais trop fiers de leur raison et de leur liberté pour reconnaître que Dieu puisse leur enseigner quelque chose ou aider leur faiblesse.

Si donc le déisme avait le pouvoir de préserver des superstitions, il n'en préserverait jamais qu'un petit nombre d'hommes. Mais ces hommes eux-mêmes se-

[1] Voyez ci-dessus, Essai V, Ire partie, § 3, fin, p. 287-288, et IIe partie, § 2, fin, p. 331-336.

raient-ils fidèles à leur système dans la pratique? Quoi qu'on fasse ou qu'on dise pour s'étourdir, on n'est pas toujours impassible, ni toujours heureux par cette orgueilleuse et égoïste *apathie*, comme le prétendu sage que le stoïcisme exaltait au-dessus de Dieu, mais qui, s'il pouvait jamais exister (ce que les stoïciens eux-mêmes avaient quelquefois la franchise de reconnaître impossible), serait beaucoup au-dessous de l'homme compatissant. Lors même que la fortune sourit, on n'est pas toujours calme et *sans trouble,* comme prétendaient l'être les voluptueux disciples d'Epicure; ils ne l'étaient pas eux-mêmes, puisque leur plus grand poëte, grand malgré son faux système, a dit :

« . . . . . . Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, mediisque in floribus angit. »

Riche ou pauvre, on n'est pas toujours *content,* comme prétendait l'être le chansonnier épicurien que nous citions tout à l'heure, grand poète aussi, mais dont la gaîté trop souvent cynique était un mauvais moyen de *consoler son pays malheureux.* Qu'une émotion violente et douloureuse, une de ces peines de cœur auxquelles il serait honteux d'être insensible, vienne rappeler au déiste qu'il est homme et qu'il a besoin de Dieu : stoïcien ou épicurien, il oubliera son système, et reviendra, — peut-être, hélas! pour trop peu de temps, — aux sentiments vrais de la nature humaine : il invoquera l'assistance de Dieu par la prière. D'ailleurs, il y a plus ou moins chez tous les hommes un genre de *pauvreté* que le chansonnier déiste oubliait sans doute, et

avec lequel il n'est pas bien d'être *content* de soi-même et de *ne demander rien* à la divine Providence : c'est l'indigence morale, qu'on sent malgré soi dans les grandes tentations, et qu'on devrait sentir toujours dans les faiblesses habituelles de la vie : le déiste honnête, en proie à une tentation cruelle, se surprend à invoquer une fois cette assistance divine, que, s'il était humble, réfléchi et sincère avec lui-même, il sentirait le besoin et comprendrait le devoir d'invoquer tous les jours, pour éviter d'être corrompu et corrupteur, c'est-à-dire ennemi de soi-même et de son prochain. Le déiste resterait donc superstitieux au fond, si adresser à Dieu une demande était un acte de superstition. Plût au ciel que tous les déistes cédassent souvent à cette superstition prétendue, et qu'ils n'en connussent pas d'autres! Ils seraient plus raisonnables et meilleurs qu'ils ne sont.

Mais, en compensation des avantages qu'il leur ôte, leur système a-t-il au moins l'avantage de les mettre à l'abri des superstitions dignes de ce nom, de celles que la raison, la science et la religion condamnent? Non; par ce système la religion est écartée, et la superstition ne l'est pas. En effet, nous allons voir que, par exemple, les superstitions les plus répandues et en même temps les plus déplorables de notre temps se concilient parfaitement avec le rationalisme outré des déistes.

De nos jours, en Allemagne, parmi les philosophes qui ont le bonheur de n'être ni panthéistes ni athées, il y en a un grand nombre qui croient trop facilement à toutes les histoires passées, présentes et futures d'apparitions des morts, et ils ont là-dessus leurs théories.

Quelques-uns, il est vrai, y voient des phénomènes *subjectifs*, des hallucinations[1]; mais la plupart d'entre eux, à l'exemple de deux illustres déistes, Kant[2] et Lessing[3], tiennent pour la réalité *objective* de ces apparitions. Les uns, — et ce sont les plus nombreux, — veulent que les âmes des morts, dépouillées de leurs enveloppes grossières et charnelles, gardent des corps subtils, capables d'agir sur nos sens dans certaines circonstances[4]. D'autres veulent que ces corps subtils, auxquels, suivant eux, les âmes sont unies dès cette vie et qu'elles gardent après la mort, soient absolument incapables d'agir sur nos organes grossiers; mais ils veulent que les âmes des morts, avec leurs corps subtils, puissent rester près des lieux où ils ont vécu, y signaler leur présence en agissant sur les corps subtils des vivants et par eux sur leurs âmes, et converser ainsi avec nous : voilà, suivant un des philosophes les plus éminents de l'Allemagne contemporaine[5], ce qu'il y aurait de vrai dans les apparitions des morts; le reste viendrait de l'imagination des vivants. Mais qu'importe cette restriction? La communication

[1] V. p. ex. M. Gerber, *Das Nachtgebiet der Natur in Verhältniss zur Wissenchaft, zur Aufklärung und zum Christenthum*, 2e éd., 1844. — [2] *Träume eines Geistersehers*, t. VII des Œuvres, éd. Rosenkranz. — [3] *Hamburgische Dramaturgie*, 11tes Stück, p. 519 (Œuvres compl. en un vol., Leipzig, 1844, in-4o). — [4] Voy. Kerner, *Die Seherin von Prevorst* (1829, in-8o); le même, *Magikon*, recueil en plusieurs vol. (1840 et suiv.); Gerster, *Das Universum und dessen Geheimnisse* (1854); Merkel, *Somnolismus und Psycheismus* (Leipzig, 1852), p. 133-147, etc. Ce dernier ouvrage est un remaniement en allemand de l'ouvrage anglais du magnétiseur Haddock. — [5] M. Imm. Herm. Fichte, *Ueber die Idee der Persönnlichkeit*, p. 155-163 et 174-175 (2e éd., 1855); le même, *Anthropologie*, II, 4, §§ 139 et 149, p. 336-338 et 357-361, et II, 5, §§ 178 et 179, p. 424-431 (Leipzig, 1856).

directe et physique entre les morts et les vivants n'est pas moins admise, comme chose naturelle et régulière, par tous ces philosophes purement rationalistes. Cette même superstition, féconde en illusions, est acceuillie de nos jours, en France[1] comme en Allemagne, par des hommes qui rejettent expressément toute révélation surnaturelle[2].

D'un autre côté, presque tous les philosophes théistes de l'Allemagne contemporaine[3] admettent, avec nos théoriciens français du magnétisme animal, que dans l'extase somnambulique la vision s'opère à toutes les distances et à travers tous les obstacles, en dehors de toutes les lois de l'optique et de la physiologie. Les uns, — et ce sont les plus nombreux, —croient que dans cet état merveilleux la vision et les autres sensations, au lieu de s'accomplir par les organes ordinaires des sens, ont pour organe le *système nerveux ganglionnaire*, autrement dit *système du nerf grand-sympathique*, auquel, disent-ils, le *plexus solaire* tient lieu de cerveau[4]. Les autres croient que, dans ce même état, l'âme, dégagée des liens du

[1] V. p. ex. M. Paul Auguez, *les Manifestations des esprits*, p. 16-18, 22-23, 44-60, 106-107, 145-149 et 173-174, et les auteurs qu'il cite, c'est-à-dire M. le docteur Deleuze, M. Auguste Vacquerie, M. le docteur Clever de Maldigny, etc. Ce dernier a le don de voir les âmes danser, sous forme de globules, dans un rayon de soleil. — [2] Voyez M. Auguez et ses auteurs, p. 17, 77-78, 94-96, 108, 148-149, etc. — [3] Il faut excepter M. Gerber, cité plus haut. — [4] Voy. Vanhelmont, cité par Ennemoser, *Geschichte der Magie*, 2e éd., § 385, p. 913; Werner, *Die Schutzgeister, mit einer vergleichenden Uebersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen des Lebensmagnetismus* (1839); Passavant, *Uebersicht über das Lebensmagnetismus und das Hellsehen* (2e éd, 1837), p. 156 et suiv., etc. Comparez M. I. H. Fichte, *Anthropologie*, II, 5, §§ 154-157 et 170, p. 376-383 et 406-407, note.

corps grossier, ne sent plus par aucune partie de son système nerveux, mais qu'elle se tansporte instantanément, avec son corps subtil et avec la sensibilité qui lui est propre, dans tous les lieux où sa pensé la guide[1]. Telle est l'opinion du plus distingué de ces philosophes, de M. Immanuel Hermann Fichte. En outre, l'extase somnambulique, sans intervention spéciale de Dieu ni d'aucune autre puissance intelligente, est, suivant lui, la source de notions très-précieuses, auxquelles il ne craint pas de transporter le nom de ***révélation*** (*Offenbarung*). Cependant il avoue que ces ***révélations*** somnambuliques peuvent être trompeuses, parce que l'âme, délivrée temporairement de ses relations naturelles avec son corps et avec les corps étrangers, peut entrer en communication avec le monde inférieur du mal et du mensonge, aussi facilement qu'avec le monde supérieur de la vérité et du bien[2]. Quel est le ***critérium*** pour la distinction du bien et du mal, du vrai et du faux, dans les ***révélations*** de ce genre ? On serait fort embarrassé de nous le dire.

Les superstitions du ***magnétisme*** transcendant et du ***spiritisme*** ont beau jeu avec ce rationalisme visionnaire, dont l'Allemagne a été le principal foyer, mais dont elle n'a pas gardé le monopole. En Angleterre, la magie est moins spéculative et plus expérimentale en apparence[3],

[1] Voyez M. Fichte, *Anthropol.*, II, 4, §§ 150-152, et II, 5, §§ 153-169, p. 363-405. — [2] *Anthropol.*, II, 5, §§ 180-182, p. 432-436. — [3] Outre Haddock, dont l'ouvrage anglais remanié en allemand par Merkel vient d'être cité, voy. p. ex. Richard Baxter, *The certainty of the world of spirits full evinced* (1837), et les ouvrages de MM. Home, Nichols et Howit cités plus loin (§ 8).

sans être au fond moins extravagante. Aux États-Unis, elle s'est distinguée surtout par l'ardeur du prosélytisme, la hardiesse des inventions et l'audace des assertions [1]. La magie allemande disserte; la magie anglaise et américaine agit. En France, la magie a de même, en général, moins de gravité scientifique qu'en Allemagne, parce qu'elle compte parmi ses adeptes français peu de philosophes dignes de ce nom. Cependant c'est avec beaucoup de sérieux que ces questions ont été traitées en France, en 1862, par M. Love [2], savant ingénieur. Au lieu d'être un fervent chrétien, comme l'était M. l'ingénieur Girard de Caudemberg, son confrère en mathématiques appliquées et en *spiritisme*, ou comme M. Henri Carion, confrère de ce dernier en *spiritisme* et en journalisme, M. Love déclare qu'aucune révélation ne peut venir de Dieu, et que tous les phénomènes qu'on dit *surnaturels* sont des phénomènes *naturels*, qui trouvent leur explication dans une science supérieure. Sur cette science du merveilleux, quelques-unes des conclusions de M. Love se rapprochent de celles de M. Fichte. Suivant M. Love, dans le somnambulisme magnétique et dans d'autres états analogues, les âmes sont comme séparées des corps, et elles peuvent entrer en communication directe avec les âmes des morts, qui peuvent faire ainsi aux vivants les révélations les plus importantes.

Ces révélations des morts sont associées aussi à des spéculations scientifiques par M. Camille Flammarion,

[1] Voyez ci-après, § 8. — [2] *Du spiritualisme rationnel* (Paris, 1862, in-8°), par M. Love, ingénieur, auteur d'un ouvrage *sur l'identité des fluides impondérables*, p. 40-44, 63-66, 33-34, 78, 82, 173, etc.

disciple, comme M. Love, de M. Jean Reynaud, et que le *spiritisme*, la métempsycose et la pluralité des mondes habités ont distrait des travaux sérieux d'astronomie et de météorologie [1].

De nos jours, certains hommes ne doutent de rien; ils savent le dernier mot de tous les problèmes : ils ne l'ont demandé ni à la science, dont ils parlent cependant beaucoup, ni à la religion, qu'ils connaissent peu; ils l'on demandé à la superstition.

Autrefois, lorsque des hommes sans instruction, animés d'un enthousiasme religieux, s'exprimaient éloquemment en des langues qui devaient leur être entièrement inconnues, on attribuait ce phénomène à une inspiration soit de Dieu, soit d'autres puissances invisibles [2]. On avait raison, si toutefois le prodige était bien avéré, s'il était bien certain que les inspirés n'avaient jamais eu aucune notion de ces langues, et qu'ainsi le phénomène ne pouvait nullement s'expliquer par une exaltation extraordinaire, mais naturelle, de la mémoire et des autres facultés intellectuelles [3]. M. Love [4]

[1] Voyez son ouvrage *spiritique* : *les Habitants de l'autre monde, Études d'outre-tombe, publiées par Camille Flammarion* (Paris, Ledoyen, 1863, 2 séries in-18). Comparez ses trois autres ouvrages : *Des forces naturelles inconnues, à propos des phénomènes produits par les frères Davenport et par les médiums en général* (Paris, Didier, in-18, sans date); *la Pluralité des mondes habités*, 12e éd. (Paris, Didier, 1868, in-18), et *les Mondes imaginaires*, 6e éd. (Paris, Didier, 1868, in-18). Dans le premier de ces trois derniers ouvrages, l'auteur s'est caché sous le pseudonyme d'*Hermès*. En tête du second et du troisième, il se nomme, et en tête du second il ajoute à son nom : *ancien élève astronome à l'Observatoire impérial, professeur d'astronomie*, etc. — [2] V. p. ex. M. Hippolyte Leblanc, *De l'inspiration des Camisards* (Paris, 1859, in-18). — [3] Voy. M. Albert Lemoine, *Du sommeil*, etc., p. 313-314 (Paris, 1855, in-18). — [4] Ouvr. cit., p. 87, 27-31, 213-214, 294, etc.

accepte bien facilement tous les faits de ce genre; mais, disciple de M. Jean Reynaud, dont il a modifié légèrement le système, il explique ce don merveilleux des langues par la métempsycose : il lui paraît tout simple que des âmes, qui ont déjà traversé successivement plusieurs vies humaines, en retrouvent des réminiscences dans le somnambulisme et dans l'extase, et qu'elles puissent ainsi se remettre à parler des langues qu'elle sont sues, non dans leur vie présente, mais dans des vies antérieures.

En France, en 1862, une personne se trouve affectée d'une maladie nerveuse accompagnée de crises bizarres. Il y a deux ou trois siècles, on aurait cru peut-être qu'elle était possédée du démon ou bien ensorcelée, et l'on aurait eu recours aux prières de l'Église. Dans notre siècle de lumières, on a trouvé plus naturel de supposer qu'un homme, un ennemi inconnu, la tourmentait en la magnétisant à distance. On appelle donc près d'elle un magnétiseur, qui, pendant des mois entiers, mais sans beaucoup de succès, lutte tous les jours contre la perversité présumée du magnétiseur invisible. Enfin, une intuition magique désigne à la somnambule un magnétiseur plus puissant, qui doit la guérir. Ce héros du magnétisme animal, M. Henri Delaage, lui apprend qu'elle est possédée, non par un démon, mais par l'âme d'un huguenot, d'un camisard des Cévennes, décédé depuis deux siècles [1]. Par quelques *passes magnétiques*, M. De-

[1] Contre cette croyance superstitieuse des possessions par les âmes des morts, voy. saint Jean Chrysostome, *Sur S. Matth.*, *Hom.* XXVIII

laage chasse cette âme maudite, et la malade soulagée, mais non guérie, reste en communication plus douce avec des *esprits* dont l'amabilité va jusqu'à faire pleuvoir des bonbons sur les genoux des dames. Je m'étonne que Mlle Julliard, qui a écrit tout un volume[1] pour nous raconter avec enthousiasme l'étrange histoire de son amie la possédée, n'ait pas songé à se demander si ces bonbons miraculeux venaient de la terre, du ciel ou de l'enfer. Les deux dernières suppositions auraient pu donner lieu à une étude curieuse de *confiserie comparée*, tandis que, dans la première supposition, il y aurait eu lieu de se demander si les *esprits* étaient voleurs, ou bien si les bonbons avaient été achetés *par* eux ou *pour* eux chez un confiseur terrestre, qui alors aurait pu prendre le titre de *fournisseur des esprits de l'autre monde*. On sait qu'une *couronne d'or* tombée du ciel dans des circonstances analogues a été reconnue pour être simplement *dorée par le procédé Ruolz*[2] : ce qui tend à prouver que les esprits de l'autre monde, ou leurs agents en celui-ci, estiment trop l'or pour le prodiguer, et qu'ils se tiennent au courant de nos découvertes terrestres.

Revenons aux cures magnétiques de M. Delaage. Elles pourraient être l'œuvre d'un magnétiseur déiste, comme il y en a tant. Cependant je dois dire que, dans des ou-

(ou XXIX), 3, t. VII, p. 379-381 (Gaume). Empruntée aux talmudistes et aux kabbalistes, elle a retrouvé faveur chez des théologiens protestants, comme Delitzsch, *Biblische Psychologie*, p. 250, et Rudloff, *Lehre vom Menschen*, p. 176. — [1] *Une possédée en* 1862 (Paris, 1862, in-8°). — [2] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. III, p. 356.

vrages publiés par lui-même sur son art, M. Delaage se donne pour catholique[1]. Je vois même, et non sans regret, dans le récit de Mlle Juliard, que notre exorciste laïque, pour délivrer la possédée de l'âme du camisard, joignait aux passes magnétiques des prières chrétiennes, suivant l'usage des magnétiseurs théosophes de l'école lyonnaise, fondée par le chevalier de Barbarin[2], ou de ceux de l'école d'Avignon[3], dont M. le docteur Billot a été de nos jours le pieux continuateur[4]. J'y vois de plus, que par ce même procédé magnétique M. Delaage sauve en un instant une âme du purgatoire! Ajoutons que, dans un de ses ouvrages[5], M. Delaage lui-même admet l'identité du *fluide magnétique* avec l'Esprit saint, troisième personne de la Trinité ! Comme on le voit, M. Delaage est catholique *à sa manière*, qui n'est pas précisément celle de l'Église.

Quant à M. le docteur Houat[6], médecin évocateur, dont les séances commencent dévotement par des prières, il consulte au profit de sa clientèle l'esprit de Hahnemann, qui lui apporte de l'autre monde des ordonnances de médecine homœopathique, mêlées à des homélies de théologie luthérienne et à des théories cosmogoniques. Bientôt un malade, quand on lui demandera quel est son

[1] Dans *l'Éternité dévoilée*, dans *les Ressuscités au ciel et en enfer*, dans *le Monde occulte ou les mystères du magnétisme* (2e éd., 1856, in-18). — [2] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. III, p. 261-262, et t. IV, p. 138. — [3] Voy. M. de Mirville, *Des esprits et de leurs manif. fluidiques*, 1er Mém., 2e éd., ch. 10, § 2, p. 309-323. — [4] Voy. ses *Rech. physiol. sur les causes des phénomènes observés chez les modernes voyants*. — [5] *Le Monde occulte* (2e éd., 1856, in-18), p. 168-170. — [6] *Études et séances spirites, morale, philosophie, médecine, psychologie*, nouv. éd. (Paris, 1866, in-18).

médecin, répondra : « Je me fais soigner par Galien, par Hippocrate, par Podalire ou par Esculape, que M. le docteur un tel évoque pour moi. » Cette nouvelle invention de la médecine *spiritique* risque de ruiner l'industrie déjà vieille d'autres médecins, modestement secondés par une somnambule magnétique.

Les thaumaturges franchement déistes et rationalistes ont du moins le mérite négatif de ne pas mêler la religion chrétienne à leurs pratiques superstitieuses. C'était à cette classe de thaumaturges qu'appartenait le grand magnétiseur, M. le baron Dupotet, depuis qu'avec armes et bagages, c'est-à-dire avec son *cercle magique*, ses *lignes du bien et du mal* et son *miroir magique*, il avait passé du matérialisme au *spiritisme*; mais, depuis cette conversion, il était fort embarrassé de définir les puissances occultes et intelligentes qu'il employait, non sans frayeur[1]. D'autres magnétiseurs auxquels, de même, les fluides de Mesmer, de Deslon, de Puységur, de Deleuze, n'ont plus paru fournir des explications suffisantes de leurs prodiges, ont invoqué, comme les panthéistes mystiques du XVIe siècle et du XVIIe, certains principes supérieurs, tels que *l'âme universelle*[2].

C'est surtout aux communications des vivants avec les âmes des morts ou avec d'autres esprits, qu'a passé la vogue défaillante du magnétisme animal. Telles sont les sources où quelques autres de nos compatriotes, M. Ca-

[1] Voy. M. Dupotet, *la Magie dévoilée*, et *Journal du magnétisme*. Comparez M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 287-293. — [2] V. p. ex. M. Teste, cité par M. de Mirville, *Des esprits*, etc., 1er Mém., 2e éd., p. 284.

hagnet[1], M. Victor Hennequin[2], M. Paul Auguez[3], le pseudonyme Allan Kardec[4], c'est-à-dire M. Rivail[5], M. Camille Flammarion[6], de même que d'autres nombreux *spiritistes* rationalistes d'Europe et d'Amérique, ont puisé, sur les esprits et sur la vie future, des notions que la plupart d'entre eux ont voulu opposer à la foi chrétienne, et que quelques autres, pour faciliter le prosélytisme, ont en vain prétendu concilier avec elle. Dans notre siècle de merveilles, à l'aide d'une table qui tourne sous les doigts, ou même plus simplement, comme nous le verrons, à l'aide de la plume et de la main docile d'un *médium*, tous les morts qu'il plaît à la curiosité d'évoquer viennent soit se livrer aux conversations les plus frivoles, soit révéler le passé, le présent et l'avenir, les mystères du monde physique et du monde moral, et ceux de l'autre vie. Or, quelles sont les doctrines dominantes de ces revenants, quand ils veulent paraître sérieux, et des vivants qui les croient sur parole? Il est vrai que quelques hommes ont allié avec la fonction de *médium* la profession expresse de la foi catholique, et que, dans certaines révélations attribuées par des *médiums*

[1] Voyez ses trop nombreux ouvrages : *Encyclopédie magnétique et spiritualiste*, en pl. vol.; *Arcanes de la vie future dévoilés*, 3 vol.; *le Sanctuaire du spiritualisme; la Lumière des morts; les Révélations d'outre-tombe par les esprits Galilée, Hippocrate, Franklin*, etc.; *la Magie magnétique*, etc. — [2] *Sauvons le genre humain* (1 vol. in-18). — [3] *Manifestations des esprits, Réponse à M. Viennet* (Paris, 1857, in-8°). On y trouve (p. 129-137) les *Méditations d'un guéridon animé par l'esprit d'Honoré de Balzac*. — [4] *Le Livre des esprits, contenant la doctrine spirite, écrit sous la dictée et publié par ordre d'esprits supérieurs*, 8e éd.; *le Livre des médiums; l'Imitation de l'Évangile*, etc. — [5] Voy. M. Tissandier, *Des sciences occultes et du spiritisme*, p. 31. — [6] Cité plus haut.

aux anges ou aux âmes des défunts et restées inédites, le dogme est, dit-on, commenté et développé d'une manière irréprochable. Quant à celles que j'ai lues, ce qui m'a paru y dominer, c'est une grande extravagance, très-compromettante pour les vérités auxquelles elle se mêle : dans les meilleures, j'ai trouvé l'intention, plutôt que la réalité complète, de l'orthodoxie catholique [1]. L'Église a repoussé tous ces oracles des morts, à cause de leur origine même. Parmi celles de ces révélations qui se donnent comme chrétiennes, la plupart appartiennent à des sectes protestantes, surtout de l'Amérique du nord, chez lesquelles le mépris de toute autorité religieuse et la confiance illimitée dans l'inspiration individuelle produisent si aisément l'illuminisme.

Mais, dans ces élucubrations prétendues des morts, la foi chrétienne, même très-altérée, est beaucoup moins fréquente qu'une doctrine déiste, qui s'appelle *doctrine spirite* ou bien *spiritualisme*, et dont les points principaux sont : 1° la notion peu définie d'une Providence générale dans l'univers, sans Providence spéciale ; 2° l'indifférence pour toutes les religions positives, ou bien, ce

[1] Par exemple, avec des intentions excellentes, M. Girard de Caudemberg admet (*le Monde spirituel*, ch. 8) que le *spiritisme*, anticipant sur le jugement dernier, a révélé avec certitude le salut éternel de Voltaire et la damnation éternelle de personnes connues. Il croit (ch. 14, p. 232-239) que les âmes et les anges sont des *corps* très-subtils et pourtant soumis aux lois de la pesanteur, mais plus ou moins soulevés par la force de l'*amour*. Quant aux *voluptés amoureuses,* mais *non charnelles,* attribuées aux *corps spirituels* des bienheureux par M. de Caudemberg (ch. 9, 11 et 12, et ch. 13, p. 222-223), le mieux est, je crois, de n'en rien dire. Il faut compatir à l'état mental auquel évidemment le *spiritisme* avait réduit l'auteur, comme tant d'autres.

que j'aime moins encore, l'adhésion expresse à la foi chrétienne en général, mais avec une opposition perpétuelle et haineuse contre chacun de ses dogmes en particulier; 3° la négation de l'éternité des récompenses et des peines; 4° l'affirmation d'une série indéfinie de vies successives, réglées, non par la justice divine, mais par les lois nécessaires de la nature; 5° une morale sentimentale et flottante, très-préoccupée des jouissances terrestres, très-peu favorable au désintéressement et à l'abnégation. La secte qui prend le nom de *spiritualisme* supprime le quatrième point, considéré, au contraire, comme essentiel par le *spiritisme*. Cette doctrine n'est fondée ni sur la raison, ni sur l'autorité divine, mais sur l'autorité prétendue de morts qui viennent nous dire ce qu'ils ont appris dans l'autre monde. Or, ces morts ayant soin la plupart du temps, comme nous le verrons, de se mettre d'accord avec les opinions de ceux qui les évoquent, ce sont les opinions des évocateurs qui se substituent aux enseignements de la raison comme à ceux de la foi. La philosophie[1] et la religion[2] s'accordent à condamner un pareil procédé.

Cependant ces communications des morts avec les vivants sont données par les chefs du *spiritisme* comme toutes naturelles, et leur possibilité est présentée par eux comme la conséquence nécessaire du rationalisme spiritualiste, qui attribue aux âmes une personnalité distincte et indépendante des organes corporels, avec le

[1] Voy. M. Tissandier, *Des sciences occultes et du spiritisme* (Paris, 1866, in-18). — [2] V. le R. P. Matignon, *la Question du surnaturel*, ch. 5 (Paris, 1861, in-18).

pouvoir d'agir comme forces motrices sur eux et sur les corps extérieurs. C'est donc au nom du rationalisme spiritualiste que ces enseignements nous sont présentés dans des volumes écrits de nos jours, mais, dit-on, sous la dictée de Confucius, de Platon, d'Aristote, de saint Augustin, de Mahomet, de saint Louis, de Galilée, de Descartes, de Bossuet, de Voltaire, de Franklin, etc. : sauf des lambeaux tirés d'ouvrages connus, tout cela est rédigé avec ce mélange de déclamation emphatique, de platitude et de néologisme barbare, qui caractérise le style des secrétaires posthumes, usurpateurs des noms de ces grands hommes ainsi outragés. Et voilà ce qui trouve, des deux côtés de l'Atlantique, de nombreux lecteurs, déistes déterminés, qui rougiraient de croire à la révélation chrétienne. Voilà le *spiritisme*, dont une secte usurpe et souille le nom de *spiritualisme*, mais qui est au vrai spiritualisme philosophique ce que la superstition est à la religion.

C'est au nom du *spiritisme* que M. Cahagnet, *ex-tourneur de chaises*, comme il s'est intitulé lui-même, a daigné adresser ses conseils et ses menaces à tous les souverains de l'Europe[1]. C'est au nom du *spiritisme* que M. Rivail, sous le nom d'Allan Kardec, a voulu corriger et réformer l'Évangile[2]. C'est au nom du *spiritisme* présent, et surtout du *spiritisme* futur, dont il prophétise les destinées, que M. l'avocat Pezzani, lauréat de l'Institut, après avoir condamné avec un suprême dédain le *spiritualisme* de Piérart et de sa secte rebelle au dogme

[1] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 351-352. — [2] Voy. son *Imitation de l'Évangile.*

de la métempsycose[1], a exalté, comme un *livre irréfutable* et *relativement parfait*, celui d'Allan Kardec *sur les Médiums*[2], et a donné son approbation provisoire à la doctrine de cet auteur, ébauche estimable du *spiritisme* de l'avenir[3], et qu'enfin, suivant ses expressions que je transcris, M. Pezzani a conclu[4] en *sacrant et bénissant* le XIXe siècle, et en proclamant, en lettres majuscules, JEAN REYNAUD, PECQUEUR, DE STRADA, *trinité du génie !*

Quand ce délire du *spiritisme* languira, la vogue de quelque superstition nouvelle viendra le rejeter dans l'ombre; comme lui-même avait éclipsé le magnétisme animal perfectionné, qui lui-même avait fait oublier le baquet primitif de Mesmer avec ses aimants[5], la longévité dix-huit fois séculaire du comte de Saint-Germain[6] et la *magie égyptienne* du comte de Cagliostro[7]; de même que ces superstitions des incrédules de la fin du XVIIIe siècle avaient succédé à la vogue de l'illuminisme des Rose-Croix et de Swedenborg[8], et de même qu'antérieurement on trouve la *baguette divinatoire* du XVIIe siècle et du XVIIIe[9], la magie du XVIe et du XVIIe[10], la *pierre philosophale*[11] et l'astrologie[12] du moyen âge, et,

[1] Voy. M. Pezzani, *les Bardes druidiques*, p. 94-96 (Paris, 1865, in-18). — [2] P. 88. — [3] P. 91-96. — [4] P. 152. — [5] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, t. III, ch. 3-9. — [6] *Ibid.*, t. IV, p. 100-101. — [7] T. IV, ch. 1-6. — [8] Voy. Ennemoser, *Geschichte der Magie*, 2e éd. (Leipzig, 1844, in-8o), p. 949-965, et M. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de saint Martin*, ch. 1, p. 13-27 (Paris, 1852, in-8). — [9] Voy. M. Figuier, t. II, p. 253-426. — [10] Voy. Horst, *Zauberbibliothek*, t. I (Mayence, 1821), et Ennemoser, *Gesch. der Magie*, 2e éd., p. 836-837, 877-939 et 966-1001. — [11] Voy. M. Figuier, *l'Alchimie et les Alchimistes* (Paris, 1855, in-18), et Schmieder, *Geschichte der Alchemie* (Halle, 1832, in-8o). — [12] Voy. M. Maury, *la Magie et l'astrologie* (Paris, 1860, in-8o).

dans l'antiquité, la magie, l'astrologie, la théurgie, la divination, si chères alors non-seulement aux populations crédules, mais aux hommes instruits, aux savants et à la plupart des philosophes [1].

Ce sont là des superstitions étrangères ou hostiles aux croyances chrétiennes. Les superstitions de ce genre se ravivent, quand la foi languit. *Incrédules, les plus crédules de tous!* disait avec raison Pascal. Parmi les déistes, il y a toujours eu et il y aura toujours des amants du merveilleux, qui ne manqueront jamais de superstitions à leur usage, et qui s'efforceront toujours de les introduire dans le domaine de la science. Pour le vrai spiritualisme, le meilleur moyen de rester parfaitement raisonnable, c'est d'être fermement et profondément chrétien.

IV

Les superstitions et l'athéisme mystique qui veut être une religion.

Des penseurs d'une tout autre école, embrassant dans une commune réprobation la philosophie sous le nom de *métaphysique* et toutes les croyances religieuses sous le nom de *théologie*, croient avoir trouvé, pour détruire d'un seul coup toutes les superstitions dans leur source, un

[1] Outre M. Maury, voy. Ennemoser, *Gesch. d. Magie*, 2e éd., p. 281 751 ; le comte de Résie, *Hist. et traité des sciences occultes*, 2 vol. in-8o (Paris, 1857), et Eusèbe Salverte, *Des sciences occultes*, 2e éd. (Paris, 1843, in-8o).

moyen infaillible : c'est de supprimer la croyance en Dieu et de donner aux masses populaires un culte fondé sur l'athéisme. Pour savoir ce que vaut ce moyen, interrogeons l'histoire.

Dans l'Inde, quelques siècles avant notre ère, s'étaient élevés, sous le nom de *philosophie sankhya de Kapila*, un athéisme et un nihilisme spéculatifs, à côté desquels on vit bientôt se développer, dans une autre branche de la même *école sankhya*, les extravagances monstrueusement superstitieuses de la *doctrine yóga de Patandjali*. Puis, quatre ou cinq siècles avant notre ère, au milieu d'un régime oppressif fondé sur les superstitions de la religion brahmanique, le prince Siddhârta, surnommé Bouddha, était venu donner à la doctrine athée du brahme Kapila un caractère pratique et populaire, et la transformer en une religion, qui, animée du plus ardent prosélytisme, a conquis une grande partie de l'Asie et compte aujourd'hui plus de deux cents millions de sectateurs plus ou moins fidèles. Suivant la plupart des textes bouddhiques de toutes les époques depuis le premier concile bouddhique jusqu'aux temps actuels, la doctrine dominante du bouddhisme paraît étrangère à toute notion philosophique d'un Dieu cause de toute existence, et même d'un Dieu auteur et conservateur de l'ordre du monde[1]; l'existence et les changements perpétuels de tous les êtres sont des faits acceptés dans ces

[1] Voy. M. Barthélemy Saint-Hilaire, *le Bouddha et sa religion*, nouv. éd. (Paris, 1862, in-18), *Avert. s. l. Nirvana*, p. v, *Authenticité du bouddhisme*, p. II-III, *Métaphys. du bouddhisme*, p. 139, et *Examen du bouddhisme*, p. 177-180, et M. Kœppen, *Die Religion des Buddha*, t. I, p. 228-230 (Berlin, 1857, in-8°).

textes sans explication, et l'existence individuelle y est déclarée un mal, sinon en elle-même, du moins à cause des craintes de la métempsycose; l'espérance suprême proposée au bouddhiste consiste dans l'*extinction* (*nirvana*), dans la *vacuité* (*çounyatâ*), c'est-à-dire dans l'abolition complète de son existence individuelle[1] ou du moins de sa personnalité[2]. Par ses vertus sublimes, le Bouddha Siddhârta est parvenu à cet anéantissement de tout vouloir, de toute conscience de lui-même et de toute pensée; d'autres Bouddhas y étaient parvenus avant lui; d'autres y parviendront après lui : c'est là le but dernier, souverainement désirable, mais très-difficile à atteindre, de toute existence humaine, suivant le bouddhisme pur[3].

Voilà un oubli bien complet de Dieu, une haine bien profonde de la vie et de l'immortalité personnelle. Mais ce nihilisme désolant laisse la porte ouverte à toutes les superstitions, et c'est ce qui le sauve de quelques-unes de ses plus désastreuses conséquences; car les superstitions les plus déplorables valent encore mieux que le nihilisme pur. Le bouddhisme n'a pas la notion d'un Dieu infiniment parfait, cause suprême de toutes choses; mais il emprunte au brahmanisme la notion de dieux

[1] Voy. M. Barth. Saint-Hilaire, ouvr. cit., *Av. s. l. Nirvana*, p. I-XXVII, et *Métaphys. du bouddh.*, p. 132-140; M. Kœppen, ouvr. cit., t. I, p. 303-309, et M. Vassilief, *le Bouddhisme, ses dogmes, son hist. et sa litt.*, trad. franç., part. I (Paris, 1865, in-8°). — [2] Voy. M. Obry, *Du Nirvana indien* (1856, in-8°), et *Du Nirvana bouddhique* (1863, in-8°), et M. Foucaux, *Doctrine des bouddhistes sur le Nirvana* (extr. de la *Revue de l'Orient*, Paris, 1864, in-8°). — [3] Voy. M. B. Saint-Hilaire, ouvr. cit., p. 1-78, 197, 235, etc., et M. Kœppen, t. I, p. 310-328, 427, 429, 430, etc.

subalternes, qui viennent on ne sait d'où : ces dieux opèrent toutes sortes de merveilles dans la vie présente des hommes et dans leurs vies futures; quelques-uns punissent les âmes coupables, tandis que d'autres associent à leurs plaisirs, pendant des milliers de siècles, les âmes vertueuses [1]. Celles-ci ont encore la crainte de retomber dans les misères de la vie terrestre et de la métempsycose; mais elles ont l'espérance de s'abîmer enfin, sinon dans le néant, du moins dans le calme parfait de l'existence impersonnelle, après que, par l'abnégation et l'ascétisme pratiqués sur la terre, elles auront mérité d'arriver à la dignité de Bouddha. Parvenues au seuil de cette dignité suprême, c'est seulement après un généreux et dernier apostolat qu'elles pourront entrer enfin par la mort dans le *nirvana* complet, où il n'y a plus rien à espérer ni à craindre [2]. Mais, avant de devenir Bouddha, chaque âme sainte, arrivée au degré immédiatement inférieur, est bien au-dessus de tous les dieux en bonté, en bonheur, en puissance. Pendant sa vie, le Bouddha, adoré humblement par les dieux, est entouré des plus incroyables merveilles, et, au milieu de ses souffrances volontaires, il exerce un empire absolu sur toute la nature [3]. Le bouddhiste adresse ses adorations et ses demandes d'assistance tantôt aux dieux, tantôt et plus souvent aux âmes saintes des innombrables Bouddhas futurs [4]. Quant aux Bouddhas

[1] Voy. M. Kœppen, t. I, p. 238-266, et M. B. Saint-Hilaire, p. 9, 50-58, 210, 237, etc. — [2] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 9-12, 26-30, 45, 48-72, 120-140, etc. — [3] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 48-78, et M. Kœppen, t. I, p. 429-440. — [4] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 210, 237, 292-293 et 297-299, et M. Kœppen, t. I, p. 154-158.

déjà entrés dans le *nirvana*, la doctrine dit qu'ils n'ont plus l'existence personnelle, et pourtant on leur adresse aussi des prières[1]. Non-seulement des reliques réelles ou prétendues du dernier Bouddha sont exposées à la vénération des fidèles, mais, quand on les invoque, ses reliques et ses statues opèrent, dit-on, les miracles les plus prodigieux[2]. Ces superstitions, qui luttent d'extravagance avec celles du brahmanisme, se sont sans doute accrues de siècle en siècle; mais beaucoup d'entre elles se trouvent déjà dans quelques-uns des textes les plus anciens du bouddhisme, par exemple dans le *Lalitavistara*, de même que dans le *Lotus de la bonne loi*, ouvrage un peu postérieur[3].

Ainsi, le bouddhisme est très-superstitieux, quoique, par sa doctrine dominante, il paraisse presque athée et presque nihiliste. Mais il n'est pas vrai que cet athéisme et ce nihilisme soient et aient jamais été l'unique croyance de trois ou quatre cent millions de bouddhistes, que quelques auteurs comptent par un calcul très-exagéré. En effet, les Chinois, en général, ont chacun deux ou trois religions, sans tenir beaucoup à aucune, et leur croyance dominante est moins le bouddhisme qu'un déisme vague, inclinant vers le monothéisme chez les disciples de Confucius, quand ces *lettrés*, comme on les appelle, croient à quelque chose, mais inclinant au contraire vers le polythéisme le plus grossier chez les masses populaires, qui réunissent les superstitions des

[1] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 205, 288-292 et 362, et M. Kœppen, p. 554-558. — [2] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 203-207, 229 et 292-296. — [3] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 48-78.

Tao-sse, sectateurs très-infidèles de Lao-tseu, à celles des bonzes, sectateurs non moins infidèles de Fo, c'est-à-dire de Bouddha [1]. Il ne faut pas oublier non plus que la secte de l'Adhibouddha dans le Thibet et dans le Népaul est presque monothéiste [2]. D'un autre côté, les peuples lamaïstes professent un polythéisme trés-décidé; car ils ont adopté dans leur culte empreint de magie et de sorcellerie presque tout le panthéon des Indiens adorateurs de Siva [3]. Ainsi, nulle part la masse des bouddhistes n'est fidèle au nihilisme et à l'athéisme. Ces athées prétendus croient à des dieux qui valent à peu près ceux de la religion populaire et politique des anciens Grecs, et à des Bouddhas, qui valent bien les héros divinisés de la Grèce. Ces nihilistes prétendus craignent, outre les migrations pénales des âmes, un enfer dont les peines peuvent durer toujours pour les grands coupables [4], et ils espèrent, comme récompense de la vertu, un nombre immense de siècles d'une vie bienheureuse dans le séjour des dieux avant l'anéantissement final de leur personnalité, en supposant même qu'ils se flattent d'être destinés à devenir Bouddhas [5]. Ce bonheur céleste est pour le *nirvana* un vaste et splendide vestibule, plus désiré sans doute par le bon sens populaire que ce sanctuaire ténébreux

[1] Voy. M. Franck, *le Droit chez les Chinois* (*Études orient.*, p. 157-206), et art. *Chinois* dans le *Dict. des sc. philos.*; M. Stan. Julien, *le Livre de la voie et de la vertu* (Paris, 1842, in-8°), et le P. Huc, *l'Empire chinois*, t. II, ch. 5 et 6, p. 195-240 (3e éd., 1857, in-18). — [2] Voy. M. Kœppen, t. I, p. 308-309; t. II, p. 27-31 et 367. — [3] Voy. M. Kœppen, t. II, p. 81-82, 87-89, 112-155, 243-288, etc. — [4] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 211. — [5] Voy. M. B. Saint-Hilaire, p. 50-52, 70-72, 210-211, 237, etc., et M. Kœppen, t. I, p. 252-255, 265-266, 424-425; t. II, p. 123-125.

du néant, où l'on n'entre que par une exception aussi difficile que rare. D'ailleurs, sur le *nirvana* lui-même, toutes les sectes bouddhiques sont et ont toujours été loin d'être d'accord[1]. Décidément, malgré les erreurs déplorables de leurs croyances, les bouddhistes sont restés des hommes comme nous. Prêchez à des peuples l'athéisme, le matérialisme, le nihilisme, et de toutes ces négations tâchez de faire une religion : si vous réussissez à ôter ainsi à ces peuples toute croyance raisonnable, ils introduiront bientôt, au milieu de vos enseignements et de vos cérémonies, des croyances et des pratiques superstitieuses, qui, malgré leur fausseté, contiendront encore quelques lueurs des vérités précieuses, patrimoine inaliénable de l'humanité, qu'en vain vous aurez voulu leur ravir.

Mais, dira-t-on, les égarements du bouddhisme viennent de ce qu'il a gardé la métempsycose et quelques-uns des dieux du brahmanisme. Non, telle n'est pas la cause de ces égarements : un bouddhiste allemand de notre siècle en a donné la preuve, sans le vouloir, par l'exemple de son système, trop vanté depuis quelques années[2]. C'est pourquoi nous dirons ici quelques mots de ce système étrange, bien qu'il n'ait pas eu la prétention de se transformer en une croyance populaire, comme le bouddhisme asiatique. Idéaliste de l'école de Kant, Schopenhauer[3] n'attribue au monde des phéno-

[1] Voy. M. Foucaux, *Doctrines des bouddhistes sur le nirvana*, p. 10-11 et 21. — [2] Je parle du système, sans prétendre juger le talent de l'auteur. — [3] Voy. M. Foucher de Careil, *Hegel et Schopenhauer* (Paris, 1862, in-8°). La partie qui concerne Schopenhauer présente une analyse

mènes qu'une réalité subjective dans l'intelligence qui les perçoit. A côté de l'intelligence, il a mis en lumière la volonté, que Hegel, comme Descartes, avait trop oubliée. Mais, s'il ne partage pas avec Hegel le tort d'absorber toutes choses dans l'*idée* indéterminée et de faire tout sortir de cette idée vide par une hypothèse arbitraire, Schopenhauer ne procède pas moins arbitrairement, quand de la notion de sa volonté individuelle il passe à la supposition absurde d'une *volonté universelle* et indéterminée, dont tous les êtres particuliers ne seraient que des manifestations temporaires, et qui agirait dans l'air, dans l'eau, dans la pierre, aussi bien que dans la plante, dans l'animal et dans l'homme. Puis, tournant le dos à l'optimisme de Hegel, il déclare, avec le bouddhisme, que toute vie individuelle de la volonté est un mal, que le but final de toute volonté raisonnable doit être de s'anéantir elle-même autant qu'elle le peut par l'ascétisme et par la résignation, en attendant le bonheur de l'anéantissement final, et que le vrai progrès de l'univers consisterait dans le retour de toutes choses à l'état de matière inanimée. Mais, en opposition avec le bouddhisme, qui craint la métempsycose, Schopenhauer ajoute que, par la mort, toute volonté rentre infailliblement dans ce qu'il appelle *le bienheureux repos du néant*.

Ainsi, suivant le bouddhiste allemand, il n'y a pas de Dieu et rien à attendre après la mort ! Voilà donc le bouddhisme épuré, comme on le souhaite ! Écarte-t-il toutes

de sa doctrine et une appréciation qui, très-opposée à ses erreurs, est cependant trop partiale en faveur de cet adversaire de Hegel.

les superstitions? Non, comme nous allons le voir. Le nihiliste Schopenhauer s'est prononcé très-sérieusement en faveur de l'authenticité fréquente et de la réalité objective des apparitions de *revenants*[1]. Pourquoi non? Les bouddhistes asiatiques croient bien que des personnages entrés dans le *nirvana* reviennent du néant tout exprès pour apparaître temporairement à leurs sectateurs[2]! Ce n'est là, de la part de Schopenhauer, qu'une contradiction entre beaucoup d'autres. Ce qu'il importe de constater, c'est que la superstition est au fond même de son système. Elle y est évidemment; car cette volonté universelle, qui agit dans l'air, dans l'eau, dans la pierre et dans la plante, de même que dans les animaux et dans l'homme, est bien dangereuse pour la stabilité des lois de la nature et doit être toute disposée à se mettre au service de la puissance magique de la volonté humaine. Nous verrons (§ 7) quelles superstitions d'autres penseurs ont tirées de cette source féconde. Mais il y a dans le système de Schopenhauer quelque chose de plus déplorable encore.

Certes, je n'ai aucune sympathie pour le fatalisme optimiste de Hegel, qui se résout dans l'indifférence pour le bien et pour le mal. Mais je trouve que M. Foucher de Careil [3] fait tort à Hegel, lorsqu'il lui préfère Schopenhauer, dont le pessimisme, pour peu qu'il fût conséquent avec lui même, se résoudrait dans la haine de tout

[1] Voy. son *Essai sur les apparitions d'esprits*, dans son recueil *Parerga und Paralipomena*, t. I, p. 215-296 (Berlin, 1851). — [2] Voyez M. B. Saint-Hilaire, Préf., p. IX. — [3] 2e partie, p. ex., ch. 1, p. 145-165.

ce qui est bien. Si le bouddhiste asiatique, en considérant comme un mal toute existence, accepte l'ascétisme, la résignation, le désintéressement et même la charité pour le prochain, c'est parce qu'il croit à des vies futures, où il y a des peines et des récompenses, et à travers lesquelles le repos final du *nirvana* ne se peut conquérir que par la vertu. Le bouddhiste de Francfort n'a pas vu qu'au contraire, en vertu de son système, d'après lequel non-seulement toute vie est un mal, mais toute mort est la délivrance définitive, l'unique devoir de l'homme envers lui-même serait le suicide sans délai; il n'a pas vu que, pour l'homme qui voudrait se rendre utile aux autres avant de se délivrer lui-même par la mort volontaire, l'acte de charité par excellence consisterait à tuer son père, sa mère, ses frères et sœurs, sa femme, ses enfants (s'il avait commis le crime de devenir père), ses amis, ses voisins, et le plus grand nombre possible de ces malheureux qui ne savent pas comprendre l'avantage de se tuer pour rentrer dans l'heureux repos de la matière inanimée. On nous apprend [1] que Schopenhauer menait une vie de plaisir à l'époque même où il produisait le principal monument de cette philosophie du désespoir, et que cette même philosophie, mûrie par l'âge et la réflexion, ne l'a pas empêché de rester plus tard, dans sa retraite, un agréable causeur et un joyeux convive. Tant pis pour sa mémoire ! Une sombre folie aurait été pour lui une excuse bien nécessaire. La seule excuse qui lui reste, c'est de n'avoir ni compris ni voulu les conséquences naturelles de son système. Heureuse-

[1] M. Foucher de Careil, 2e partie, ch. 2, p. 170-171 et 174-176.

ment il n'a pas eu de disciples capables de les déduire et de les mettre en pratique. Les Thugs de l'Inde, ces fanatiques étrangleurs, ces victimaires de Kali, déesse du mal, tels seraient les vrais apôtres du nihilisme pur et du pessimisme à outrance, du *nirvana* sans vie future et sans Dieu. Peut-on concevoir une superstition aussi détestable que cette passion fanatique pour la mort et le néant ?

On nous accordera sans doute qu'il est heureux pour la morale et pour la science que le système de Schopenhauer n'ait pas pu devenir populaire et pratique en Europe, comme le bouddhisme l'est devenu en Asie. Mais les défenseurs de l'athéisme nous diront peut-être que ce qui rend funeste et absurde le système du penseur allemand, c'est le pessimisme bouddhique joint à la théorie métaphysique de la volonté universelle. Ils pourront prétendre qu'au contraire leur naturalisme optimiste, sans vie future et sans Dieu, peut se faire accepter des peuples, et qu'il peut sauvegarder à la fois la morale contre les mauvaises inspirations d'un désespoir farouche et la science contre toute superstition.

Cette prétention d'une *morale indépendante* de toute croyance est-elle fondée ? Non ; car l'optimisme, sans vie future et sans Dieu, n'est qu'une amère dérision, que les masses populaires n'accepteront jamais : par un mensonge évident, cet optimisme outrage le malheur, tandis que la religion le console ; il ôte à la morale son principe éternel et immuable, qui est la volonté nécessaire de l'Être essentiellement et infiniment *bon* et *saint ;* il ôte à la morale sa sanction, la seule qui suffise, celle de

la vie future. A toute morale qui nie Dieu ou qui l'ignore, les multitudes mécontentes de leur sort répondront toujours par la demande de la jouissance immédiate, et elles resteront abandonnées par ces moralistes impuissants aux séductions de ceux qui leur promettront faussement toutes les jouissances comme prix de leur concours à l'œuvre des révolutions violentes.

En France, il y a moins d'un siècle, tandis que le christianisme était proscrit par la Terreur, l'athéisme d'Hébert, de Chaumette et de Clootz préparait le communisme de Babeuf; mais cet athéisme cynique, ayant conscience de sa faiblesse, essaya de tromper l'imagination populaire par un simulacre de culte officiel. Qu'est devenu ce culte allégorique de la Nature et de la Raison? Inauguré en 1793, il a été remplacé en 1794 par un culte officiel de l'Être suprême. En attendant le retour de la religion chrétienne, opprimée, mais non détruite en France, quand bien même le dictateur Robespierre ne s'en serait pas mêlé, l'illuminée Catherine Théot et les théophilanthropes auraient suffi pour renverser les autels élevés à la Déraison par l'athéisme en délire.

Il y a quelques années, un grand mathématicien, M. Auguste Comte, entouré de quelques savants, a prétendu [1] remplacer toutes les philosophies par une science dite *positive*, qui se bornerait à constater, à classer et à généraliser les *faits*, et qui interdirait à l'esprit humain de s'occuper des *causes*. Il a prétendu [2] remplacer toutes

[1] *Cours de philosophie positive* (Paris, 1830-1842), 6 vol. in-8°. — [2] *Système de politique positive*, ou *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (Paris, 1851-1854), 4 vol. in-8°.

les religions par une croyance négative, dont les deux articles fondamentaux seraient : 1° l'impossibilité de savoir s'il existe un Dieu ; 2° la négation de la persistance de la personnalité humaine au-delà de cette vie. Il a prétendu remplacer tous les cultes par le culte public de l'*Humanité*, adorée dans les grands hommes investis, après leur mort, de l'immortalité de la gloire, et par le culte privé des parents et des amis défunts. Enfin, il a prétendu remplacer tous les rites religieux par une sorte d'apothéose fictive et par ce qu'il a appelé l'*évocation cérébrale*, c'est-à-dire par le souvenir des morts dans la pensée des vivants. Cette religion nouvelle de l'athéisme et du matérialisme ayant trouvé, outre son créateur et souverain pontife, quelques docteurs et quelques souscripteurs généreux, le chef s'est hâté de dresser le projet d'une vaste hiérarchie ecclésiastique avec un budget splendide en espérance ; tel aurait été le côté *positif* de cette religion, qui, à ce prix, n'aurait pas manqué de prêtres. Mais le peuple, chez qui la *science* dite *positive* et ses conséquences politiques, économiques et irréligieuses n'ont fait que trop de dupes, n'a pas donné de fidèles au *culte de l'Humanité*. En vain le chef du *positivisme*, à qui la protection d'un despote n'aurait nullement répugné, a adressé un appel à l'empereur de Russie Nicolas Ier et aux autres potentats de l'Europe : ils ne s'en sont pas plus émus que des conseils et des menaces du *spiritiste* Cahagnet [1]. Après la mort de son fondateur, morte elle-même avant d'avoir vécu, la religion *humanitaire* est allée rejoindre le fouriérisme et le saint-simo-

[1] Voyez ci-dessus, § 3.

nisme dans le pays des chimères. Supposons que des fidèles lui fussent venus en foule et que le culte de l'Humanité fût devenu populaire : que serait-il arrivé ? Ce qui est arrivé en 1793 au culte de feu la déesse Raison. La curiosité légitime pour les causes efficientes et pour les causes finales, la croyance en Dieu et l'attente d'une autre vie se seraient réveillées, malgré les anathèmes du pontificat *positiviste*. La religion chrétienne aurait reconquis les âmes, ou bien la superstition, fille de l'ignorance et compagne de l'incrédulité, s'en serait emparée : les apothéoses allégoriques et les *évocations cérébrales* auraient été bien vite remplacées par d'autres mystères plus émouvants et par d'autres évocations plus attrayantes ; la magie, les *tables tournantes*, la *psychographie* et les *médiums* auraient envahi les temples *humanitaires* ; les visions du *spiritisme*, avec son déisme et sa métempsycose, auraient remplacé l'athéisme, dont les pontifes consternés se seraient vus forcés d'opter entre leur foi négative et leur budget. La Providence leur a épargné cet embarras.

V

Les superstitions et les philosophes panthéistes ou athées.

Nous le répétons : jamais le naturalisme pur ne sera la croyance d'un peuple ; mais il peut être et il est la doctrine de quelques penseurs. En leur ôtant, avec la foi en Dieu, toute base et toute sanction suffisantes pour la

morale et toute espérance en dehors de la vie présente, les met-il au moins à l'abri des superstitions? Ils le disent; mais nous allons constater qu'il ne faut pas les en croire sur parole.

Commençons par l'athéisme matérialiste et empirique. Pour rester conséquente avec elle-même, une école qui nie les facultés supérieures de la raison ne peut pas aller, sur la question de l'existence de Dieu, jusqu'à la négation, mais elle doit se borner à déclarer qu'il lui paraît impossible de savoir s'il existe un Dieu. L'école *positiviste* avoue qu'elle *doit* s'en tenir là. Elle le *devrait* d'après ses principes; mais elle ne le fait pas : l'athéisme est souvent exprimé, et, quand il ne l'est pas, il est presque toujours supposé et sous-entendu, dans les écrits de cette école. Pour être conséquent, ce matérialisme sceptique devrait aussi, au lieu d'aller, comme il le fait, jusqu'à la négation, s'arrêter au doute sur l'existence d'un principe spécial de la pensée et de la volonté dans l'homme, et sur la possibilité de la survivance de ce principe après la mort du corps; car ce principe pourrait être matériel et pourtant survivre. Or, pour espérer ou avoir peur, il suffit de douter. Un *positiviste* conséquent avec lui-même, ou tout autre sceptique sur les questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ne serait donc nullement à l'abri des espérances et des craintes légitimes ou superstitieuses que les diverses croyances religieuses inspirent, et il pourrait être accessible à d'autres superstitions de tout genre. En effet, nous avons vu (§ 4) que l'athée Schopenhauer croyait aux revenants. Le matérialiste Hobbes avait peur des

esprits; l'incrédule chanoine de Windsor, Isaac Vossius, suivant le mot de son protecteur Charles II, *croyait à tout, excepté à la Bible;* rien n'a égalé la crédulité superstitieuse de certains athées du XVIII[e] siècle, qu'un couteau et une fourchette posés en croix faisaient pâlir, et qui pour rien au monde n'auraient voulu être treize à table, ou entreprendre quelque chose d'important le 13 d'un mois ou bien un vendredi. L'un des chefs les plus illustres du matérialisme au XIX[e] siècle, Broussais, avait fini par reconnaître, dans son *Testament philosophique* publié après sa mort, l'existence d'une puissance intelligente dirigeant l'univers; mais il persistait à dire que nulle intelligence ne peut exister qu'à titre de fonction d'un cerveau [1]. L'univers devait donc avoir, suivant lui, un immense cerveau. Or qu'arriverait-il des lois de la nature, si le cerveau de l'univers était pris d'accès de sommeil ou de délire? Cette crainte serait bien pire que la terreur superstitieuse inspirée autrefois par les éclipses et par les comètes.

L'athéisme philosophique et dogmatique, qui nie la Providence divine et toute intelligence supérieure en dehors de la totalité des intelligences des hommes et des animaux, se divise en deux sectes moins séparées en réalité qu'en apparence. Suivant l'une, le monde est un seul être, éternel et vivant, étendu et pensant, daus lequel toutes les individualités apparaissent pour un temps, puis s'absorbent pour toujours; les plus hautes déterminations individuelles et transitoires de l'intelli-

[1] Voy. la *Profession de foi du docteur Broussais* et les *Réflexions* de M. Damiron, dans la *Revue française*, janvier 1839.

gence universelle et indéterminée sont les intelligences humaines. Suivant l'autre secte, l'unité de l'univers considéré soit comme étendu, soit comme pensant, n'est qu'idéale: il n'y a de réel que les individus ; il n'y a de divin que ce qui, dans les individus, se rapproche de la perfection idéale que l'esprit conçoit, mais qui n'existe pas et n'existera jamais dans la réalité toujours imparfaite; l'intelligence, n'étant qu'un phénomène de l'organisation et de la vie des corps, dépend de la constitution plus ou moins heureuse de chaque organisme et périt avec lui.

Je dis qu'entre ces deux sectes d'une même philosophie la différence est plus nominale que réelle. En effet, la première secte n'est pas autre chose que la seconde, avec une erreur de méthode et une illusion de plus. La première secte part d'une conception vague de l'ensemble, mais elle se voit ensuite forcée de résoudre l'ensemble dans les individus dont il se compose: elle voudrait pourtant conserver au tout une unité substantielle et stable; mais, refusant de reconnaître une intelligence créatrice, elle serait obligée, si elle voulait sauver l'unité du tout, de supprimer la réalité persistante et l'identité de chaque individu et de réduire les êtres pensants à n'être que de simples phénomènes; elle est donc forcée, si elle veut sauver les individus, de renoncer à l'unité du tout, unité qu'elle réduit à un vain mot, destiné à faire illusion. Ainsi cette première doctrine nuageuse, indécise et flottante, vient enfin se confondre avec la seconde, qui, plus clairvoyante, part des individus, constate les lois de leur activité et nie en dehors d'eux toute

réalité supérieure. Cette seconde doctrine, plus franchement radicale, compte cependant elle-même quelques partisans timides ou ingénieux à cacher leur hardiesse; pour répondre aux objections accablantes qui s'adressent à l'athéisme pur, ils se rejettent à force de circonlocutions vers le panthéisme apparent de l'autre doctrine. Pour échapper à des adversaires différents, ces deux sectes d'une même philosophie athée croient changer de figure en échangeant leurs masques : « *Je suis souris, vivent les rats !... Je suis oiseau, voyez mes ailes.* » Ces équivoques étranges ne sont pas seulement de notre temps, mais de tous les temps, et ceux qui les emploient ne sont pas toujours de mauvaise foi; car quelquefois, même avec beaucoup d'esprit, ils ne réussissent pas à se comprendre eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, les athées qui savent et avouent qu'ils le sont, et les athées qui se disent ou se croient panthéistes ou même théistes, sont toujours des athées, au moins en théorie; mais beaucoup ne le sont pas dans leur conviction intime, dont ils ne savent pas toujours se rendre compte. Cependant les uns et les autres arrivent forcément à des conséquences déplorables, qu'ils ne peuvent pas dissimuler. En effet, d'une part, s'ils n'effacent pas entièrement chez leurs disciples toute notion de Dieu, ils l'obcurcissent au point de rendre impossible pour eux toute religion, soit positive, soit naturelle; d'autre part, soit qu'ils fassent de l'âme humaine une fonction de la vie du corps ou bien une manifestation de la vie universelle, ils ne peuvent pas, sans inconséquence, admettre le libre arbitre, sans lequel il n'y a pas de morale sérieuse.

Ajoutons que ni les uns ni les autres ne mettent la science à l'abri du débordement des superstitions les plus dangereuses pour elle : leur prétention à cet égard n'est nullement justifiée, comme nous allons le montrer. Cet examen est d'autant plus opportun, que ces deux sectes d'une même philosophie flottante entre le panthéisme et l'athéisme régnaient il n'y a pas longtemps dans le nord de l'Allemagne, que toutes deux y gardent encore, dans leur décadence, quelques habiles interprètes, qu'elles ont pris pied en Angleterre et en Italie, et qu'elles ont trouvé en France de bruyants échos.

De tout temps, nous l'avons vu (§ 1), le panthéisme a été favorable aux superstitions ; il ne cesse pas de l'être, quand, réduisant Dieu à n'être qu'une conception idéale de notre esprit, sans réalité objective en dehors des êtres particuliers et finis, il se résout en athéisme. En effet, soit que l'on considère, avec les stoïciens matérialistes, le monde comme un seul être animé par un fluide actif et intelligent ; soit qu'avec les néoplatoniciens on y voie une série d'émanations divines découlant d'une unité sans pensée et sans être ; soit qu'avec l'*idéalisme transcendental* on considère le monde comme le développement d'une *Idée* qui n'arrive à la conscience d'elle-même que dans l'humanité ; soit qu'on avoue que l'*Etre pur* et absolu, ce Dieu de qui l'on fait tout sortir par la nécessité aveugle du *devenir*, est identique au *néant pur ;* toujours est-il que, dans tous ces systèmes, tout se trouve confondu dans l'unité d'une même substance : la matière inerte, la vie, l'instinct, l'intelligence, les lois physiques, dont l'accomplissement est infaillible, et les

lois morales, qui supposent la liberté, capable de les violer ou de les accomplir.

Or, si toutes les formes de l'existence appartiennent à une substance unique, ce qui se trouve éminemment dans une de ces formes peut se trouver dans toutes les autres à un moindre degré. L'intention volontaire, la prédilection et l'instinct imitatif se montrent dans l'homme. Pourquoi non dans la plante, dans la pierre? Vive la science des *sympathies* et des *antipathies occultes !*

Certains gestes expriment les pensées et les volontés des hommes. Pourquoi certains signes physiologiques, météorologiques ou astronomiques n'exprimeraient-ils pas les intentions des puissances occultes de la nature? Vive la divination sous toutes ses formes !

Certaines influences des astres déterminent les saisons. Pourquoi, dans cet univers, qu'une même vie anime, d'autres influences de ces mêmes corps ne détermineraient-elles pas les volontés des hommes, leurs destinées et les événements de l'histoire ? Vive l'astrologie !

La parole et les gestes de l'homme agissent sur les hommes et même sur les animaux. Pourquoi non sur toute la nature, animée d'une même vie universelle? Vivent les formules et les cérémonies magiques !

Voilà les superstitions du passé, dont certains disciples de l'école panthéiste se sont efforcés de justifier ou même de ressusciter quelques-unes au XIX[e] siècle [1].

[1] Voy. p. ex. M. Schindler, *Das magische Geistesleben* (Breslau, 1857, in-8°, p. 18-19, 59-63, 74-76, 267-269, 271, 275, etc.; J. W. Pfaff, professeur à Nuremberg, *Astrologie* (Nuremberg, 1816, in-12); l'anonyme S. v. F., *Phœnix oder Rapport der Seelen zwischen Diesseit und Jen-*

Voici maintenant les superstitions spéciales du présent, favorisées par la même école.

Chaque homme a conscience de sa vie bornée dans le temps et dans l'espace. Mais, puisque, suivant l'idéalisme *transcendental*, chaque homme n'est qu'un ensemble de phénomènes de la substance unique, qui n'*est* rien et qui *devient* tout, pourquoi chaque homme n'aurait-il pas un sentiment plus ou moins vague de la vie de ce tout, qui n'a pas une substance autre que la sienne, de cette vie cosmique, dans laquelle tout s'enchaîne, le passé, le présent et l'avenir? Pourquoi non, si tout, pensée ou étendue, homme, animal, plante ou minéral, vient du néant de l'*Etre pur* par une même loi nécessaire, qui est celle du *devenir*? Pourquoi non, si l'intelligence humaine est l'intelligence universelle arrivant à la conscience d'elle-même? S'il en est ainsi, vive la science spontanée, embrassant toutes choses sans observation, sans expériences et sans raisonnement, par les facultés intuitives et instinctives de l'âme en communication immédiate avec l'*esprit de la nature !*

La volonté humaine est une manifestation particulière de la *vie universelle* qui anime le monde, suivant Schelling, ou de l'*Idée* d'où le monde sort par une évolution nécessaire suivant Hégel, ou bien de la *volonté universelle* qui détermine tous les phénomènes du monde, suivant Schopenhauer. Cette volonté humaine agit sur les corps étrangers par l'intermédiaire du corps humain. Pourquoi n'agirait-elle pas sur eux sans cet intermé-

seit (Berlin, 1855, in-12); M. le docteur E. R. Pfaff, *Das Traumleben und seine Deutung* (Leipzig, 1868, in-12), p. 7, 13, 70-72, etc.

diaire? Pourquoi n'exercerait-elle pas immédiatement sur tous les corps de cet univers, dont la vie est sa vie, une puissance mystérieuse, variable suivant les individus? Pourquoi n'arriverait-elle pas par elle-même, en cette vie terrestre, à dominer le corps humain au point de le rendre immortel et inaccessible à toutes les causes de destruction?

S'il n'existe ni Providence universelle ni législateur du monde, s'il n'existe dans l'univers aucune intelligence supérieure à celle de l'homme, et si cette dernière est en progrès nécessaire et continu, qui pourrait lui poser des bornes infranchissables? Si toute force est volonté, et s'il n'y a pas de Dieu, qui pourrait poser des bornes infranchissables au progrès de la volonté humaine. Dans cet étrange système, Dieu n'est pas, mais l'homme est perpétuellement en train de devenir Dieu. Et qui sait à quel point certains hommes peuvent être déjà parvenus dans cette ascension mystérieuse?

Supposons qu'un homme se présente avec la prétention de posséder par lui-même ces puissances considérées jusqu'à ce jour comme surhumaines, et qu'à l'appui de cette prétention il opère des prodiges plus inexplicables que ceux de M. Home ou des frères Davenport. De quel droit nos panthéistes et nos athées *transcendentalistes* refuseraient-ils de le croire? Pourquoi, dans ce thaumaturge, les philosophes qui nient la personnalité divine et la liberté humaine n'adoreraient-ils pas tout ce qui peut être adorable à leurs yeux, c'est-à-dire *le divin* réalisé à un des plus hauts degrés où il puisse l'être, suivant eux, dans une personne humaine? Suppo-

sons donc qu'un homme habile à dissimuler ses antécédents et son origine, servi par d'heureuses circonstances, possesseur de grandes ressources, exempt de tout scrupule et réunissant en lui à la dextérité intelligente de Robert Houdin le charlatanisme prodigieux du comte de Saint-Germain et de Cagliostro, vienne se donner pour un être immortel et divin, capable de commander aux hommes et à la nature? Cet imposteur, armé des superstitions du panthéisme et de l'athéisme idéaliste, pourra être repoussé avec horreur et mépris par le bon sens des populations chrétiennes ; mais lui sera-t-il bien difficile de devenir le pontife, le Dieu provisoire et le chef d'une secte mystique formée dans l'école dont il aura invoqué les principes? Cette secte, je ne l'imagine pas, elle existe ; seulement il manque aux individus isolés dont elle se compose un lien d'association et un grand thaumaturge pour chef. Mais, en Allemagne et ailleurs, elle a ses adeptes et ses livres, auxquels j'ai emprunté les incroyables doctrines que je viens d'indiquer et sur lesquelles je reviendrai (§ 7).

Du reste, ces aberrations ne datent pas d'aujourd'hui: on en trouve le germe dans les œuvres de Paracelse, d'Agrippa, de Porta, de Cardan, de Fludd, de Maxwell, au XVIe siècle et au XVIIe ; dans les œuvres de Zeidler, de Fontana, de Thouvenel, au XVIIIe siècle. Schelling, Steffens, Schubert, Oken, Kieser, et tant d'autres disciples de la *philosophie de la nature* [1] en Allemagne, n'ont fait que reprendre avec éclat cette tradition vieil-

[1] Sur ces tendances mystiques et magiques de Schelling et de ses disciples, voy. M. I. H. Fichte, *Anthropologie*, I, 4, §§ 51-54, p. 105-117.

lie[1]. Quelques-uns l'ont portée jusqu'à l'exagération que nous venons de signaler, et que nous ferons connaître bientôt (§ 7) dans ses détails.

Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que quelque chose de ces aberrations s'est glissé, avec les influences délétères de l'idéalisme *transcendental* et du panthéisme, jusque dans les œuvres de quelques chrétiens sincères, mais trop peu judicieux.

VI

La *mystique* dite *naturelle* de certains théologiens catholiques et protestants d'Allemagne.

Disciple de Schelling, mais très-éloigné d'adopter le panthéisme de son maître, le catholique Gœrres en accepte à son insu quelques doctrines, qui déterminent un des caractères dominants de son ouvrage intitulé *Mystique chrétienne*[2]. Construire *a priori* la nature, au lieu de l'observer et d'en trouver les lois par l'induction; faire d'abord son système de toutes pièces, puis, à l'appui de ce système, compiler avec beaucoup de savoir et peu

[1] M. Schindler (p. 318-323) rend hommage à ces auteurs de son système magique. — [2] Voy. Gœrres, *Die christliche Mystik* (Ratisbonne, 1836-1842), 4 tomes en 5 vol. in-8°, ou bien : *la Mystique divine, naturelle et diabolique*, par Gœrres, trad. franç. par M. Ch. de Sainte-Foi, 5 vol. in-8° (Paris, 1854-1855). Le traducteur déclare qu'en faveur des lecteurs français il a supprimé une partie des considérations générales de l'auteur. Malgré cette suppression regrettable, ce qui reste des spéculations transcendantes du pieux disciple de Schelling dans la traduction peut suffire, je pense, pour inspirer une juste défiance au bon sens des catholiques français.

de critique des faits réels ou supposés; passer très-légèrement sur l'examen de l'authenticité de chaque fait principal ou de ses détails, pourvu que tous ces faits choisis, avec toutes les circonstances choisies aussi par le compilateur, puissent trouver leur place et leur explication dans la théorie préconçue : telle est la méthode employée dans la *Mystique* de Gœrres. On y reconnaît trop à quelle école philosophique le pieux auteur n'a pas cessé d'appartenir. Malheureusement ce n'est pas là tout ce qu'il a emprunté à cette école. Des trois parties de son grand ouvrage, la *Mystique divine* et la *Mystique diabolique* sont compromettantes pour la religion par le mélange confus des faits réels et de légendes plus que suspectes; mais surtout la partie dangereuse pour la religion en même temps que pour la science, c'est la *Mystique naturelle*, à laquelle il faut rattacher une multitude de passages qui s'y rapportent et qui sont empreints du même esprit dans tout le reste de l'ouvrage. C'est là qu'on apprend comment des prodiges, qui bouleverseraient toutes les lois de la nature, peuvent s'opérer, sans aucune intervention extraordinaire de Dieu ni d'aucune puissance intelligente supérieure à l'homme, mais par les rapports mystérieux que l'homme lui-même, en vertu de sa constitution propre, entretient, sciemment ou sans le savoir, avec certaines puissances occultes de la nature.

Gœrres a appris, sans doute par *intuition*, que notre corps a été formé par d'étranges ouvriers travaillant sous la direction de notre âme, qui pourtant ne les connaît pas, c'est-à-dire par des *esprits élémentaires* de deux grades : les *esprits supérieurs* ont fabriqué à l'âme, sui-

vant ses ordres, une enveloppe subtile composée des fluides impondérables qui résident dans le système nerveux ; puis les *esprits inférieurs*, non moins dociles aux instructions de l'âme, lui ont construit sur le même patron une autre enveloppe plus grossière, qui est le corps visible et tangible. Après la mort, l'enveloppe grossière se détruit, et l'enveloppe subtile, attachée à l'âme, peut apparaître avec elle sous forme de fantôme. De plus, dans le sommeil magnétique et dans d'autres états nerveux, le corps subtil, momentanément détaché de ses liens, peut, suivant Gœrres, voyager dans l'espace et se rendre visible en un ou plusieurs lieux, tandis que l'âme et le corps charnel et grossier, auquel elle demeure attachée, restent dans un lieu différent. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que, suivant Gœrres, le fantôme subtil du corps d'un homme vivant est ordinairement revêtu du fantôme des vêtements, enveloppe aérienne réclamée par la décence et confectionnée, je présume, pour la circonstance par les *esprits élémentaires*. Ce n'est pas tout : un homme parfaitement éveillé, mais que son corps subtil a quitté pour quelque escapade, peut avoir la désagréable surprise de se rencontrer face à face avec son fantôme voyageur [1]. D'autres fois, toujours suivant Gœrres, le corps subtil peut jouer au corps grossier le mauvais tour de l'emporter avec lui dans des expéditions périlleuses, sans que la pauvre âme puisse s'y opposer : ainsi une jeune femme malade, emportée en chair et en os par son corps subtil, s'est envolée de son lit par

[1] *Myst. nat.*, ch. 17, t. III, p. 269-272, trad. franç.

la fenêtre, sans le vouloir et sans le savoir; elle a plané dans les airs et elle est descendue dans un puits par une étroite ouverture, sans avoir touché la terre couverte de neige[1]. En voilà assez pour montrer que le corps subtil est un lutin, un vrai démon, au lieu d'être docile aux ordres de l'âme comme les *esprits élémentaires*, qui l'ont fabriqué. Passons à d'autres merveilles, données de même comme *naturelles*.

Gœrres admet que certains hommes ont la faculté naturelle de donner volontairement ou involontairement la santé, ou la maladie et la mort, par leurs regards. Il admet que les cadavres de certains morts, qu'on appelle *vampires*, restent animés d'une *vie végétative* après que les âmes humaines les ont quittés, et que ces cadavres, attirant à eux du fond de leurs tombes, où ils restent ensevelis, le sang des personnes survivantes de leur famille, les font ainsi périr de consomption, tandis qu'eux-mêmes se conservent et regorgent de sang[2]. Gœrres déclare que ce sont là des phénomènes tout naturels, où il ne faut chercher aucune intervention de Dieu ou des démons. Quant à la réalité des faits, il n'en doute pas. Malgré son titre, cette *Mystique naturelle*, seconde partie de la *Mystique chrétienne*, me paraît aussi peu *naturelle* que peu *chrétienne*. J'aime à croire que, même en Allemagne, elle n'a été goûtée que par un petit nombre de catholiques.

Des doctrines semblables, ou plus extravagantes encore, ont été professées par des luthériens sincères, sé-

[1] *Myst. nat.*, ch. 17, t. III, p. 272-276. — [2] Ch. 14 et 15, p. 239-269.

duits, comme Gœrres, par la philosophie de Schelling, et confirmés, comme lui [1], dans leurs croyances magiques par les merveilles de la *voyante de Prevorst*. Entre beaucoup d'autres ouvrages écrits dans cet esprit par des protestants [2], nous citerons celui d'un pieux luthérien, du général-major de Rudloff [3]. Dans cet essai, plus malheureux encore que celui de M. Delitzsch, d'une anthropologie fondée sur la révélation divine, l'auteur veut que l'*esprit*, l'*âme* et le *principe vital* soient dans l'homme trois substances distinctes entre elles et unies au corps [4]; il enseigne, comme le théologien luthérien Lange [5] et comme le médecin panthéiste Schindler, dont nous parlerons bientôt (§ 7), que chaque homme possède deux *consciences* psychologiques, l'une *lumineuse*, pour la vie ordinaire et pour la science, l'autre *ténébreuse*, pour les facultés magiques [6]; il s'empresse d'accepter à peu près toute la *mystique* de Gœrres, et surtout la *mystique naturelle*, qu'il reproduit dans ses principaux traits [7], en y

[1] Ch. 10, p. 173-177. — [2] Voy. p. ex. Schubert, *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* (1808); le même, *Geschichte der Seele*, p. 380 et suiv. (3e éd., 1839); le même, *Die Zaubereisünden in der alten und neuen Form*; Kerner, *Die Seherin von Prevorst* (1829, in-8o); le même, *Blätter aus Prevorst* (1831-1839); le même, *Magikon* (1840 et années suiv.); Meyer, articles dans les deux recueils périodiques de Kerner; Werner, *Die Schutzgeister, mit einer vergleichenden Uebersicht aller bis jetzt beobachteten Erscheinungen des Lebensmagnetismus* (1839); le même, *Symbolik der Sprache, mit besonderer Berücksichtigung des Somnambulismus*; Lange, dans *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben* (1851, no 30); le même, article *Ahnen* dans l'*Encyclopédie* de Herzog; Delitzsch, *System der biblischen Psychologie* (1855), surtout p. 267 et suiv., etc. — [3] *Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib.....begründet auf der göttlichen Offenbarung* (Leipzig, 1858, in-8o). — [4] Sect. I, p. 1-108. — [5] *Deutsche Zeitschrift*, etc. (1851, no 30). — [6] Sect. II, ch. 5, p. 161-168. — [7] Sect. II, ch. 5, et sect. III, p. 161-285.

ajoutant encore des propositions exorbitantes. Telle est, par exemple, cette proposition [1], qu'il emprunte à Werner [2], et qui, répétée en France par M. Macario [3], y avait été réfutée d'avance par M. Lemoine [4] : suivant M. de Rudloff, les âmes des somnambules magnétiques, dégagées temporairement des liens du corps, ont la connaissance naturelle et immédiate des choses les plus lointaines et les plus cachées, et elles ont l'intuition de l'avenir aussi bien que du présent et du passé, attendu qu'*elles sont placées, comme Dieu lui-même, en dehors des catégories du temps et de l'espace!*

Passons à un esprit d'une autre nuance, et qui, sans s'en apercevoir, ne compromet pas moins, non-seulement la religion, mais la science et la raison. Ennemoser, le très-docte historien de la magie et du magnétisme animal, reconnaît dans les miracles évangéliques une intervention divine, qui, dit-il, par la propagation d'une doctrine sainte, a renouvelé le monde et imprimé à l'humanité une marche nouvelle [5]. Mais il ajoute que les prophéties des Livres saints et les miracles de Jésus-Christ, semblables par leur nature et par leurs moyens aux prédictions et aux prodiges du magnétisme animal, en diffèrent seulement par l'immense supériorité de l'intention et du but [6], et il explique les prophéties et les miracles des Livres saints, de même que les merveilles du somnambulisme, non par des forces supérieures à la nature,

[1] Sect. III, ch. 2, p. 183, et ch. 4, rem. 2, p. 233-235. — [2] *Symb. der Sprache*, p. 109 et suiv. — [3] *Du sommeil*, p. 233 (1857, in-8°). — [4] *Du sommeil*, p. 301 et 330-333 (1855, in-18). — [5] *Geschichte des thierischen Magnetismus*, 1er Theil, *Geschichte der Magie*, 2e éd. (Leipzig, 1844, in-8°), p. 461-474 et 477-479. — [6] P. 474-477.

mais par *les propriétés diverses contenues dans la substance de la vie naturelle*[1].

Revenons à Gœrres. Dans ses enseignements sur la *mystique naturelle*, il faut reconnaître un ami plus sincère que prudent, plus savant que judicieux, du christianisme. On peut lui appliquer ce vers de La Fontaine : *Mieux vaudrait un sage ennemi*. Quand on a lu cette *Mystique naturelle*, dont nous avons montré quelques échantillons, on se demande s'il reste quelque place pour l'intervention des démons et des sorciers, objet de la *Mystique diabolique*, et ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est que, non-seulement la *Mystique divine*, mais les bases mêmes de la religion se trouvent attaquées. Sans doute, la notion de l'action intérieure de la grâce reste intacte. Mais que deviendraient les miracles extérieurs et visibles, racontés dans les Livres saints comme preuves d'une intervention spéciale de la toute-puissance de Dieu dans l'histoire de la religion mosaïque et surtout dans celle de la religion chrétienne? Que deviendraient les prophéties consignées dans ces livres et qui prouvent par leur accomplissement une intervention de l'omniscience de Dieu, seul être supérieur aux conditions du temps? Que deviendraient ces miracles et ces prophéties, si, comme Gœrres et avec lui Rudloff et Ennemoser le veulent en dépit de la raison et de l'expérience, l'homme pouvait posséder par lui-même, sans l'intervention d'aucune puissance surhumaine, le pouvoir naturel d'opérer des miracles pareils et de se procurer l'intuition immédiate d'un avenir impossible à prévoir par raisonnement?

[1] Préf., p. XXVI.

Aussi, que voyons-nous? Rejetant avec mépris les doctrines de la *Mystique divine* et de la *Mystique diabolique* de Gœrres, certains philosophes panthéistes ou athées en ont conservé beaucoup de faits, même des plus contestables, et surtout ils ont conservé soigneusement, avec les faits les moins prouvés et les moins dignes de foi, toutes les doctrines les plus déraisonnables de sa *Mystique naturelle :* ils ont reconnu avec raison dans ces doctrines leur bien propre, le fruit des enseignements de leur école et l'héritage de leurs ancêtres les panthéistes du XVIe siècle et du XVIIe, héritage repoussé par Descartes et par Leibniz, mais recueilli et développé par les écoles de Schelling et de Hegel.

VII

Théories mystiques et magiques des philosophes *transcendentalistes.*

Ecoutons ce que la *mystique naturelle*, rendue à elle-même et débarrassée de toute alliance avec la foi chrétienne, nous enseigne par la voix d'un médecin philosophe, M. Bruno Schindler, dans un livre intitulée : *la Vie magique de l'esprit.* Je n'ajoute rien à mes citations abrégées, si ce n'est quelques courtes observations critiques ; j'extrais les passages les plus marquants; tantôt je traduis et tantôt je résume, sans m'interdire quelques transpositions.

Il est bon que de telles aberrations soient connues; car elles mettent en défiance contre les systèmes qui y

conduisent. La magie, de même que le panthéisme idéaliste, a fait des excursions de ce côté-ci du Rhin, et elle a pu y obtenir une vogue passagère, contre laquelle il faut rester en garde. Mais sa patrie est en Allemagne et en Orient. Les Allemands sont les Hindous de l'Europe. Tout à l'heure nous signalions chez un bouddhiste de Francfort, chez Schopenhauer, le principe d'où sort la théorie du pouvoir magique de la volonté. Nous avons retrouvé d'étranges applications de cette même théorie chez un ardent catholique de Coblentz, Gœrres, chez un luthérien zélé de la haute Lusace, le général-major de Rudloff, et chez un savant de Munich, Ennemoser. Ce sont là quelques représentants du magisme germanique, choisis entre beaucoup d'autres [1]. Maintenant un médecin panthéiste de Greiffenberg, M. Schindler, va nous développer cette théorie avec un luxe de superstitions vraiment digne du panthéisme brahmanique [2]. Du Gange à l'Elbe, il y a moins loin qu'on ne pense.

Suivant M. Schindler [3], *le système de Copernic a chassé Dieu du ciel;* mais la philosophie nous a appris que toute matière est vivante : l'univers est un organisme éternel et infini. Il ne peut pas y avoir deux êtres éternels et infinis, Dieu et le monde : le monde est l'*extériorité* de Dieu, et Dieu est l'*intériorité* du monde. — Il paraît qu'à ces dures conditions Dieu est rentré dans le

[1] Voy. ci-dessus, note 2 de la p. 403. — [2] Une doctrine magique peu différente de celle qui a été développée par le docteur prussien avait été esquissée deux ans auparavant en Californie par le brahme voyageur Lehanteka. Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 265-267. — [3] *Das magische Geistesleben, ein Beitrag zur Psychologie* (Breslau, 1857, in-8o).

monde céleste, d'où, suivant M. Schindler, Copernic l'avait chassé ! Continuons notre analyse. — L'organisme de l'univers est une pensée réalisée; ses lois sont les pensées de Dieu, qui ne peut ni les changer ni les suspendre. La nature entière est intelligente et *libre ;* elle est soumise à une loi de croissance et de progrès indéfini, avec conscience et *liberté.* Mais les pensées de la nature, toutes *libres* qu'elles sont, n'en sont pas moins *nécessaires;* de sorte que, si l'univers pouvait périr et renaître, il devrait infailliblement parcourir de nouveau toutes les mêmes révolutions dans le même ordre, et revenir exactement au point où il est aujourd'hui. — Comme on le voit, ce que l'auteur appelle *liberté*, et ce qu'il attribue sous ce nom à toute la nature aussi bien qu'à l'homme, c'est la *libre nécessité* de Spinoza et de Schelling : suivant M. Schindler, l'homme est *libre* comme l'eau qui coule, comme la pierre qui tombe, comme la roue d'une machine. La *chose* est supprimée, mais le *mot* reste : pour certains penseurs, cela suffit.

Suivant notre auteur, l'homme est la terre arrivée à la conscience d'elle-même : il est la vie intelligente de notre planète; il est la volonté de la terre personnifiée, et en même temps il est l'organisme terrestre en petit. Toutes les forces de la terre trouvent en lui leur expression, et l'univers entier se réfléchit en lui; car il n'y a dans la nature organique aucune force qui n'appartienne pas aussi à la nature inorganique. L'homme est le produit de la nature : les forces et les lois qui agissent en lui sont celles de la nature entière[1].

[1] P. 1-4.

L'esprit de l'homme est une force. Or le grand principe *a priori* de M. Schindler est que *toute force agit polairement.* — C'est la *dualité polaire* de Schelling, à laquelle notre auteur s'arrête, au lieu de la transformer, comme Hegel, en la trinité de la *thèse*, de l'*antithèse* et de la *synthèse.* — La vie de la terre présente une *polarité* constituée par l'opposition du *jour* et de la *nuit.* De même, la vie de l'homme présente l'*opposition polaire* d'une *activité lumineuse* et principalement sensitive, qui a son point de départ dans le cerveau, analogue au soleil, et d'une *activité ténébreuse*, principalement végétative, qui réside dans le système ganglionnaire, analogue aux étoiles. Dans chacune des facultés de notre esprit, la même polarité se retrouve. En effet, nous possédons, d'une part, une *sensibilité lumineuse*, qui concerne les phénomènes extérieurs du monde visible et les propriétés physiques des corps ; d'autre part, une *sensibilité ténébreuse*, qui concerne la nature intime des choses. De même, nous avons une *intelligence lumineuse*, qui aspire à la *science*, et une *intelligence ténébreuse*, qui aspire à la *foi.* De même, nous avons une *volonté lumineuse*, qui domine la nature par les applications mécaniques et industrielles de la science, et une *volonté ténébreuse*, qui est dominée par la nature ; mais, en même temps, la nature réagit sur elle-même par cette volonté dépourvue de conscience, qui constitue en nous l'*instinct.* L'activité lumineuse isole l'homme de la nature et l'en distingue; l'activité ténébreuse l'y replonge et le conduit dans une région où la *science* est peu de chose, mais où le *sentiment* est tout : cette dernière ac-

tivité constitue la *vie magique de l'âme*, objet des études de l'auteur [1].

La perfection de notre nature se trouve dans la puissance également énergique des deux pôles de notre activité. Habituellement l'un des deux pôles prédomine dans tel individu, chez tel peuple, à telle époque de l'histoire du genre humain [2]. Le développement de l'activité magique et ténébreuse est aussi nécessaire au progrès de l'humanité que le développement de l'activité lumineuse [3]. Les *sciences* qu'on appelle *magiques* ne sont pas superstitieuses : elles sont l'expression plus ou moins heureuse d'un effort de l'âme pour se rendre compte de la moitié magique de sa vie [4].

Quant aux dogmes révélés et aux religions positives sans aucune exception, suivant M. Schindler, ni Dieu ni les démons n'ont aucune part à leur naissance ni à leurs développements. Suivant lui, toutes les révélations, quel qu'en soit le contenu, sont légitimes au même titre, comme produits d'une même faculté ténébreuse de l'âme humaine [5]. Ce que toute religion renferme, suivant lui, de faux et de funeste, c'est la prétention d'être la seule vraie et de *venir de Dieu* [6]. *La religion de l'avenir* réconciliera la science et la foi ; car cette religion conciliante, prophétisée par le docteur de Greiffenberg, n'aura aucun dogme [7]. Cependant l'auteur, qui se contredit, nous indique qu'elle en aura deux : le panthéisme et l'immortalité de l'âme [8]. — L'un de ces deux dogmes me paraît être de trop ; car je ne crois pas qu'ils puissent s'accor-

[1] P. 9-15. — [2] P. 15-22. — [3] P. 18-19 et 53-55. — [4] P. 18. — [5] P. 200. — [6] P. 94-114 et 194-206. — [7] P. 195-200 et 354-356. — [8] P. 351-355.

der : il me semble que toute interprétation destinée à les concilier effacera soit la réalité de Dieu, soit l'immortalité personnelle de l'âme, soit ces deux vérités ensemble. — Suivant M. Schindler, ce que toutes les religions renferment de vrai, c'est la morale, fondée sur les idées innées que la nature a mises en chacun de nous[1]. — Deux remarques paraissent avoir échappé à l'auteur : la première, c'est que certains dogmes faux sont incompatibles avec une saine morale, et que tel est précisément le dogme de la *libre nécessité*, par lequel, comme nous l'avons vu, le panthéisme de M. Schindler ne laisse pas à l'homme plus de liberté, et par suite plus de responsabilité morale, qu'au végétal ou à la pierre; la seconde remarque, c'est que diverses religions enseignent des morales très-différentes entre elles, et dont quelques-unes offrent une altération profonde et une perversion déplorable de la morale naturelle, qui s'accorde si bien avec la religion chrétienne.

Les superstitions du *spiritisme* ne trouvent en M. Schindler aucune complaisance : il déclare que dans tous les rapports prétendus des hommes vivants, soit avec les âmes des morts, soit avec de purs esprits, ce sont les vivants qui agissent seuls. Mais il s'empresse d'ajouter que, si c'est le pôle lumineux de leur âme qui interroge, c'est le pôle ténébreux de leur âme qui répond, à leur insu, pour les esprits[2]. Ainsi toute connaissance vient de l'âme humaine mise en rapport avec l'univers, soit par son pôle lumineux, soit par son pôle ténébreux.

[1] P. 191-194. — [2] P. 152-167 et 181-191.

Voici maintenant quelques aperçus de M. Schindler sur le côté ténébreux de l'activité humaine. Tous les événements, même les actes humains *libres en apparence*, sont les conséquences nécessaires des événements antérieurs. Or le pôle ténébreux de notre âme nous met en rapport avec l'ensemble de l'univers, et par conséquent aussi avec son passé et avec son avenir. Donc notre *activité ténébreuse* est indépendante du temps. D'un autre côté, l'homme est la terre en petit, et la terre est en rapport avec tous les corps célestes : l'homme est un *microcosme*; l'ordre universel du monde est inné en lui; toutes les forces de l'univers sont réunies en lui dans une harmonie complète, de sorte que *l'homme porte en lui-même toute l'étendue du ciel et de la terre.* Donc notre activité ténébreuse n'est pas moins indépendante de l'espace que du temps [1]. Suivons, avec notre auteur, cette activité dans l'exercice de ses facultés diverses.

Commençons par la sensibilité. De même que la *sensibilité lumineuse* s'exerce par les cinq sens, qui, rattachés au système nerveux cérébro-spinal, nous mettent en rapport avec des *forces connues*, et nous montrent clairement les *propriétés extérieures* des corps; de même la *sensibilité ténébreuse* s'exerce par d'autres sens mystérieux, qui, rattachés au système nerveux ganglionnaire, nous mettent en rapport avec des *forces occultes*, et nous font connaître d'une manière plus ou moins confuse la *nature intime* des choses [2]. Un des agents principaux de ces relations ténébreuses de l'homme avec la nature est

[1] P. 139-140. — [2] P. 10-11, 56-57, 85, 139-140.

l'*od* ou *lumière odique*, fluide découvert par M. de Reichenbach[1], et si subtil qu'il pénètre à travers toutes les substances; mais il n'est bien senti que par les *hommes sensitifs*, chez lesquels le pôle ténébreux de l'âme est plus actif que chez les autres hommes. C'est par l'*od* que s'expliquent les phénomènes prodigieux de la clairvoyance dans le somnambulisme naturel ou artificiel, par exemple la vision à travers toutes les distances et tous les obstacles, en dépit de toutes les lois ordinaires de la physiologie et de l'optique[2]. — L'auteur ne dit pas si c'est aussi la *lumière odique*, ou quelque autre fluide, qui, suivant lui, permet aux somnambules de voir l'avenir, c'est-à-dire ce qui n'existe pas encore. — D'autres forces occultes révèlent au pôle ténébreux de l'âme les propriétés intimes et mystérieuses des substances, l'action spécifique de certains remèdes, les *sympathies* et les *antipathies* occultes des corps[3]. De même, à cause de l'*identité de l'esprit avec le corps*, dont l'organisation est le développement d'une *idée*[4], la foi, les amulettes, les talismans, les symboles, peuvent produire des guérisons magiques[5]. Les douleurs, les coups, les blessures qu'une personne éprouve peuvent se produire *sympathiquement* au même instant sur le corps d'une personne absente[6].

Autrefois, suivant M. Schindler, cette sensibilité ténébreuse des hommes pour les forces occultes de la nature était bien plus développée qu'elle ne l'est maintenant. Il nous dit qu'autrefois *l'esprit de l'homme* entretenait des relations bien plus intimes avec *l'esprit de la terre*,

[1] *Odisch-magnetischen Briefe* (Stuttgart, 1852). — [2] P. 25-28. — [3] P. 57-59. — [4] P. 245-247. — [5] P. 264-268. — [6] P. 271-272.

sa mère, et spécialement avec *l'esprit de la pierre*, alors vivant pour lui [1]. — Nous ne pouvons que nous attendrir, avec M. Schindler, sur le relâchement de ces douces relations de famille que l'homme entretenait, suivant lui, avec la terre, sa mère, et avec les pierres, ses sœurs. Pourtant le sentimental docteur aurait pu se consoler un peu, en voyant d'autres sœurs, les bûches taillées en *tables tournantes*, entretenir de longues conversations fraternelles avec des hommes pressés autour d'elles. Il aurait pu aussi apprendre avec joie que de nos jours, à Paris, un de ses confrères en magie, M. Victor Hennequin, a possédé le bonheur ineffable de renouer les relations les plus intimes avec *l'âme de la terre*, qui lui a dicté tout un volume intitulé : *Sauvons le genre humain !* Il est vrai que l'âme de notre planète n'a pas sauvé son ami et son prophète de la folie, dont il est mort [2]. La folie, telle est la fin trop fréquente des adeptes sincères de la magie ou du *spiritisme*. Quant au genre humain, nous espérons qu'il se sauvera, non pas en écoutant les esprits de la terre, de la pierre et des tables, non pas en écoutant des médecins panthéistes ou athées transformés en prédicateurs, des magiciens de toute espèce, des évocateurs d'*esprits*, des hallucinés, des fous, ceux qui le sont déjà et ceux qui sont en train de le devenir, mais en écoutant la raison, que Dieu nous a donnée pour nous conduire à lui.

Abordons maintenant, avec M. Schindler, l'étude de l'*intelligence ténébreuse*. Puisque l'homme est un *micro-*

[1] P. 84. — [2] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 330, 348 et 351.

cosme, puisque toutes les lois de l'univers se reflètent au pôle ténébreux de son esprit, les hommes chez lesquels ce pôle est très-actif peuvent y voir immédiatement ces lois, sans avoir besoin de les découvrir par l'observation patiente du monde extérieur. L'homme est spécialement identique à la terre : il peut donc prendre une sorte de conscience obscure de ce qui se passe dans les profondeurs de notre globe. De même, en sa qualité de *microcosme*, il peut avoir une perception ténébreuse de tout ce qui arrive dans l'univers entier. Les lois physiques et chimiques, de même que les lois astronomiques, sont exprimées par des mesures et par des nombres ; l'ordre universel étant inné en nous, il est possible à un homme doué de puissance magique de lire en lui-même la signification mystique des nombres qui gouvernent l'univers. C'est ainsi que, suivant notre auteur, les Indiens ont obtenu *a priori* une astronomie voisine de l'exactitude[1]. — M. Schindler ne sait pas, ce qui est démontré, que le *Sourya-siddhânta* et d'autres traités astronomiques indiens, attribués à une révélation d'en haut qui remonterait à des milliers de siècles, sont pleins de mots grecs estropiés et dissimulent mal sous des formes bizarres un fond emprunté à l'astronomie tout humaine des Grecs alexandrins. L'intuition magique n'a jamais été le chemin de la science du monde physique; elle serait plutôt le chemin de la folie. Mais continuons.

Les nombres règlent aussi tous les phénomènes vitaux :

[1] P. 138-143.

le *voyant*, qui a l'intuition des nombres, peut donc avoir le pressentiment de tous ces phénomènes. De même, sans aucune révélation divine, il peut avoir naturellement l'intuition de l'avenir le plus éloigné dans l'histoire des peuples, aussi bien que l'intuition des faits inconnus dans le présent et dans le passé [1]. — Je m'étonne que l'auteur n'ait pas mis en relief les services que les *voyants* pourraient rendre non-seulement à la médecine, à la géologie, à l'astronomie, mais aux enquêtes de la justice, aux doutes et aux lacunes de l'histoire, comme aussi aux prévisions de la politique et aux spéculations de bourse et de commerce. Décidément nos magiciens du XIXe siècle ont une modestie et un désintéressement qui les empêchent de tirer parti de leur pouvoir [2]. *Felices nimium, sua si bona norint!* Il en est d'eux comme des alchimistes, qui restaient ou devenaient pauvres, en faisant, sans doute au profit d'autrui, de l'or avec du plomb.

De l'étude de l'intelligence, passons à celle du langage. Suivant M. Schindler, toutes les formes de langage viennent du pôle magique et ténébreux de l'esprit humain. C'est pourquoi les hommes chez lesquels ce pôle est très-actif peuvent reproduire en eux-mêmes instantanément le procédé lent qui a conduit un peuple à la formation d'une langue, et ils peuvent se trouver ainsi soudainement en état de comprendre et de parler

[1] P. 143-144 et 167-168. — [2] Voyez les remarques aussi justes que spirituelles de M. Bersot : *Questions actuelles, du Merveilleux*, p. 266-274. Elles concernent la doctrine *spirite;* mais elles s'appliqueraient, à plus forte raison, à la doctrine magique.

une langue dont auparavant ils n'avaient jamais connu un seul mot[1]. — Que les élèves de nos lycées et colléges seraient heureux, si l'on pouvait leur communiquer le procédé *ténébreux* de M. Schindler pour savoir les langues sans les avoir jamais apprises, ou bien si l'on pouvait leur rendre, par le procédé somnambulique et extatique de M. Love[2], le souvenir de la connaissance qu'ils auraient possédée de ces langues dans des vies antérieures !

D'ailleurs, pour les *hommes sensitifs*, il existe, suivant M. Schindler, des conversations sans langage, sans aucun signe extérieur, sans aucun intermédiaire des sens; à travers toutes les distances imaginables, ces hommes peuvent se communiquer leurs pensées d'âme à âme. Bien plus, ils peuvent se faire voir *par sympathie* là où ils ne sont pas. — Excellent moyen, pour un criminel *sensitif*, de se préparer un *alibi!* — Ils peuvent exercer les uns sur les autres des actions magnétiques à cent lieues de distance. Tout cela se fait naturellement, sans qu'aucun esprit supérieur à l'homme intervienne, mais avec l'assistance de l'*od* et par le moyen des rayons lunaires, qui doivent à ce fluide merveilleux leur efficacité magique. S'il faut en croire M. Schindler, c'est ainsi qu'Ennemoser, le savant historien du magnétisme animal et de la magie, endormait une somnambule dans un lieu fort éloigné de celui où il se trouvait, en magnétisant la lune, dont les rayons allaient tomber sur elle[3]. Mais l'intervention de l'*od* n'est pas toujours nécessaire; car, sui-

[1] P. 240-244. — [2] Voy. ci-dessus, § 3, p. 367. — [3] P. 80-83 et p. 27.

vant M. Schindler, la personnalité d'un homme peut se dédoubler, et la moitié ténébreuse de cette personnalité, étant revêtue d'un corps subtil, peut voyager au loin et se rendre visible. Il peut même arriver, comme le prouveraient certains faits affirmés par notre docteur allemand, que le *moi* principal, avec son corps tangible, rencontre et voie son Sosie ténébreux se promenant devant lui, occupant son fauteuil, prenant ses vêtements, et même siégeant à sa place dans certain cabinet qu'on me dispensera de désigner plus clairement[1]. — Ici le grotesque et l'absurde se rencontrent sous la plume de M. Schindler, qui pourtant veut et croit être sérieux.

Arrivons à l'étude de la volonté magique et de ses instincts. L'activité du pôle ténébreux de la volonté peut suspendre la sensibilité et les conditions ordinaires de la vie[2], et rendre les magiciens invulnérables au feu, au fer, à la dent des animaux venimeux[3]; elle augmente le poids des personnes magnétisées[4]; au contraire, elle diminuait le poids des sorcières du moyen âge, et elle diminue celui des *voyantes* de nos jours, au point de les rendre insubmersibles dans l'eau[5]; elle a pu rendre si légers, non-seulement des saints et de pieuses personnes catholiques, mais le philosophe polythéiste Jamblique, des brahmines de l'Hindoustan et des derviches de la Perse, qu'on les a vus, suivant M. Schindler, rester sans aucun appui dans les airs, y voltiger ou bien s'y asseoir comme sur un fauteuil[6] : tout cela par la *magie naturelle !* — Certes, M. Schindler aurait cru bien volontiers aux

[1] P. 156-157. — [2] P. 40-44 et 48-49. — [3] P. 44-45. — [4] P. 48. — [5] P. 47-48. — [6] P. 45-47.

ascensions de M. Home[1], dont nous parlerons bientôt! Ce n'est pas tout. M. Schindler admet qu'un magicien ou un magnétiseur peut, comme les apôtres, guérir instantanément les malades par l'imposition des mains : il suffit pour cela d'avoir la *volonté ferme* et la *foi en sa propre puissance*. Mais cette foi se perd, et M. Schindler en gémit[2]. — N'oublions pas que M. Schindler est médecin. Hélas! son triste silence sur ce point nous laisse supposer qu'il n'a lui-même ni la *volonté* assez *ferme*, ni assez de *foi en lui-même* pour opérer par la seule imposition de ses mains doctorales la guérison de ses malades!

Il paraît que le mal est plus facile à faire que le bien; car, sans toucher à ses ennemis, sans les voir, sans étendre la main vers eux, un magicien, par un acte intérieur de sa volonté ténébreuse, peut leur envoyer de bien loin des maladies et des maléfices de tout genre : les blessures qu'il fait subir à des objets inanimés pénètrent au même instant dans le corps des personnes absentes auxquelles il les destine[3]. Cette action malfaisante peut même être instinctive et involontaire, et M. Schindler pense que la crainte du *mauvais œil* n'est pas un préjugé[4].

Ce n'est pas seulement sur les corps organisés et vivants que, suivant lui, la volonté magique peut agir à distance; c'est aussi sur la matière inorganique, où elle peut produire des mouvements et des sons[5]. Ce pouvoir magique s'exerce même par une force motrice instinc-

[1] Voy. ci-après, § 8. — [2] P. 264-267. — [3] P. 271-276. — [4] P. 275. — [5] P. 284-297 et 303.

tive et involontaire de l'âme, sans que l'agent s'en aperçoive[1]. Le système nerveux ganglionnaire, ou système du nerf grand-sympathique, est l'instrument de cette action motrice à distance[2], et l'agent, qui n'en a pas conscience, est porté à l'attribuer à une force étrangère, par exemple à Dieu, aux âmes des morts, aux anges, aux démons[3]. Le premier acte de ce pouvoir de l'homme est de rendre légers les objets les plus pesants, par exemple d'énormes tables tournantes[4]. Dix hommes, se touchant deux à deux avec les doigts index, derrière le dos d'un homme couché, l'enlèvent comme une plume[5]. Au XVIIIe siècle, Zeidler suspendait par sa volonté la chute du sable dans un sablier. On a vu un jeune homme retenir de même par sa volonté l'eau dans une écuelle retournée[6]. La même force magique qui suspend le mouvement peut aussi le produire : l'action de l'âme humaine à distance peut faire voler en l'air des objets légers, lancer des projectiles, rompre des vases, faire des nœuds et les dénouer[7]. — Ainsi les frères Davenport[8] auraient pu trouver leur programme tout tracé dans le livre de M. Schindler, qui seulement leur aurait prescrit d'employer, au lieu des *esprits*, la force magique de leur volonté. — L'action de l'âme opérant directement à distance peut faire tourner et danser des tables, soit qu'on touche avec les doigts la table même, ou seulement les bords d'un tapis qui la recouvre, soit qu'on la touche avec un tuyau de plume, avec un tube de verre, ou bien avec un livre, comme

[1] P. 298. — [2] P. 305. — [3] P. 94-114, 301-302, 317-318 et 325-326. — [4] P. 48. — [5] P. 323. — [6] P. 323. — [7] P. 308-314. — [8] Voyez plus loin, § 8.

M. Schindler dit en avoir fait l'expérience[1], soit même sans aucun contact, comme M. Agénor de Gasparin, qu'il cite[2], en a rendu témoignage. La même action de l'âme peut faire que les tables répondent aux questions par des frappements, ou bien en traçant elles-mêmes des lettres sur un papier à l'aide d'un crayon fixé à un de leurs pieds; elle peut faire qu'un crayon posé sur un papier se dresse et écrive sans que personne y touche[3]. Elle peut faire même que des papiers blancs se couvrent d'une écriture spontanée[4]. — M. Schindler ne dit pas quelle est la composition chimique de cette encre merveilleuse, qui se fabrique d'elle-même. — Rien de tout cela n'effraye la foi robuste de M. Schindler, qui veut que les *médiums*, magiciens involontaires, opèrent ces prodiges sans le savoir, parce que c'est leur activité ténébreuse et inconsciente qui est en jeu. C'est ainsi qu'ils peuvent parler et écrire en des langues dont ils n'ont jamais su un seul mot; ils n'ont qu'à laisser leur main courir sur le papier, ou bien laisser leur bouche articuler des sons, sans la participation de leur intelligence et de leur volonté lumineuses[5]. Tout cela, de même que tous les miracles de toutes les religions, de même que tous les sortiléges attribués au démon, doit s'expliquer uniquement, suivant notre auteur, par la force magique de l'âme humaine[6].

Cette même force produit à distance des phénomènes

[1] P. 323. — [2] P. 325. Voyez aussi M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 300-302. — [3] Voy. M. Schindler, p. 303-306. — [4] P. 311-312. Comparez M. Figuier, t. IV, p. 363-367. — [5] Voy. M. Schindler, p. 305. — [6] P. 306-319.

de lumière, d'incandescence et même de combustion spontanée. Enfin, M. Schindler déclare qu'il a des raisons de croire, d'après ses propres essais, qu'on peut réussir par la simple volonté à changer la forme cristalline d'un sel pendant la cristallisation[1].

Pourtant, jusqu'à présent, le pouvoir magique de l'activité ténébreuse de l'homme a encore des limites; mais M. Schindler doute qu'il en ait dans l'avenir. Il ne craint pas d'affirmer que l'homme porte en lui-même, dans son vouloir et dans la conviction intime de la force dominatrice de sa volonté sur la nature, une activité créatrice dont l'étendue est encore une énigme, et dont l'emploi pourra servir un jour au développement du monde qui l'entoure[2]. Il se demande si l'homme n'arrivera pas à posséder l'omniscience, la domination absolue sur la nature, la puissance créatrice, le pouvoir de former de toutes pièces des êtres vivants, de se préserver lui-même de toutes les causes de destruction et de s'assurer une jeunesse perpétuelle avec l'immortalité du corps. Il répond qu'on a eu tort de considérer ces espérances comme réalisées dans le passé, mais qu'elles pourront l'être dans l'avenir[3]. — Remarquons bien que, dans cette transformation de l'humanité et de l'univers, c'est l'homme qui fera tout. Mais voici la petitesse ridicule à côté de cet orgueil extravagant. — Quelles sont, jusqu'à ce jour, les prémices de cette toute-puissance promise à l'homme par M. Schindler? Ce sont les phénomènes des *tables tournantes!* Ces phénomènes lui semblent être un pre-

[1] P. 323. — [2] P. 298. — [3] 298-301.

mier pas dans cette voie sublime. « Nous savons déjà par expérience, dit-il, que la volonté ferme, la foi énergique, font des prodiges, et que de telles natures semblent dompter les éléments aussi bien que les lois de la vie[1]. »

Nous pouvons terminer ici notre étude, incomplète, mais suffisante, je pense, sur cette doctrine magique, qui, du reste, n'est pas propre à l'auteur : il n'a guère fait que résumer et ramener à une théorie générale tout un ensemble de doctrines superstitieuses, qui, très-répandues en Allemagne et consignées dans de nombreux ouvrages[2], sont les fruits naturels de la philosophie de Schelling et de Hegel, bien que quelques-unes d'entre elles se soient glissées, comme nous l'avons vu, dans les écrits de quelques philosophes opposés au panthéisme, et même de quelques chrétiens de bonne foi. Schelling et Hegel, penseurs éminents, quoique fourvoyés, et très-supérieurs à leurs systèmes, avaient trop d'habileté pour en déduire de pareilles conséquences; mais ils avaient eu le malheur de poser les principes d'où découlent ces conséquences et d'autres non moins déplorables. Schelling, vers la fin de sa carrière, a rétracté en partie ces principes funestes, mais sans réussir à formuler nettement une doctrine nouvelle. Hegel a persisté, et quelques-uns de ses disciples sont allés jusqu'aux plus extrêmes conséquences, qui heureusement ont discrédité

[1] P. 300-301. — [2] Voy. p. ex. Wirth, *Theorie des Somnambulismus* (1836); Passavant, *Untersuchungen über das Lebensmagnetismus und das Hellsehen*, 2e éd. (1837); Kieser, *System des Tellurismus*, etc. Comparez ci-dessus, § 6, p. 403, note 2.

le système. Mais alors, en Allemagne, un engouement rétrospectif s'est porté sur Schopenhauer, en attendant qu'une meilleure philosophie vienne chasser les nuages et éclairer l'horizon.

Ce débordement de superstitions à la suite du *transcendentalisme* n'a rien qui doive nous surprendre. Après avoir dépouillé Dieu, d'abord de toute action *surnaturelle* ou *préternaturelle*, puis de la puissance créatrice, puis de tous les attributs résumés par le mot de *Providence*, puis de l'existence personnelle, l'idéalisme panthéiste ou athée arrive tout naturellement à revêtir des attributs qu'il enlève à Dieu l'homme divinisé. Il enchérit donc volontiers sur toutes les superstitions du passé, sauf à voir dans toutes ces merveilles acceptées sans examen, non plus l'action de puissances supérieures à l'homme, mais l'exercice d'une suprématie magique de l'homme sur toutes choses. A la place du panthéisme de M. Schindler, mettez l'athéisme avoué : tout ce système magique subsiste avec un mot de moins, sans qu'il soit même besoin de nier Dieu : il suffit de n'en plus parler. On nie, ou bien on ne veut pas savoir, que Dieu soit là pour dominer à la fois par sa sagesse toute-puissante l'homme et la nature. Alors deux forces seulement restent en présence, savoir : d'une part, l'homme, qui, seul représentant de la force consciente et raisonnable dans l'univers suivant Hegel, doit naturellement se croire destiné à commander à toutes choses, pourvu qu'il ait foi en cette puissance mystérieuse et vraiment divine qu'il doit posséder, bien qu'il n'en ait pas encore conscience; d'autre part, la nature aveugle, dont le rôle doit

être d'obéir au pouvoir magique de la volonté humaine. Le point capital du système est d'écarter toute intervention de Dieu dans l'ordre du monde, afin que l'homme y puisse être seul maître. M. Schindler pense que le rationalisme aurait accompli une partie de cette tâche, s'il avait réussi à effacer de l'histoire les miracles du christianisme; mais M. Schindler[1] déclare que le rationalisme a échoué dans cette tentative, et que, pour y réussir, il faut s'y prendre autrement. En effet, notre auteur et d'autres avec lui trouvent plus facile et plus sûr d'accepter, non-seulement les miracles et les prophéties du christianisme, mais les légendes merveilleuses et les oracles de tous les temps, de tous les peuples, de toutes les religions, et d'expliquer tout cela ensemble par la puissance magique innée dans l'homme. Déjà, au commencement du XVIe siècle, ce beau projet avait été proposé secrètement par l'athée Pomponazzo[2], caché prudemment sous le masque de l'orthodoxie; l'exécution de ce même projet a été poursuivie avec plus de franchise par divers adeptes de la magie, de l'illuminisme, du magnétisme animal et des tables tournantes. M. Schindler se vante d'être un de ceux qui ont continué l'œuvre commencée.

Cette même œuvre a été reprise, avec des développements plus étendus, par un autre *transcendentaliste* allemand, par M. Perty, dans son ouvrage sur *les Phénomènes mystiques de la nature humaine*[3]. La doctrine fon-

[1] Préf., p. IV-V, et liv. VIII, p. 346-348. — [2] Cité par M. Schindler, p. 318. Comparez p. 238. — [3] *Die mystischen Erscheinungen in der menschlichen Natur* (1861, in-8°).

damentale de cet ouvrage diffère bien peu de celle du livre que nous venons d'analyser ; car, peu importe qu'on appelle *naturelle*, avec M. Schindler, ou *surnaturelle*, avec M. Perty, la puissance magique attribuée par tous deux à la nature humaine. Suivant M. Perty, l'âme humaine est non-seulement immortelle, mais *divine*. Tous les phénomènes qu'on nomme *surnaturels* ou *miraculeux* sont vrais ; mais, au lieu de venir d'une puissance surnaturelle de Dieu, ils sont produits par une *puissance surnaturelle de l'homme*, puissance trop peu connue, parce qu'elle s'exerce habituellement sans conscience d'elle-même.

Ainsi, suivant ces doctrines mystiques et magiques, de même que suivant l'école philosophique d'où elles sont sorties, le Dieu que nous rêvons au-dessus de nous et du monde n'est qu'un *idéal* sans vie et sans réalité : le *divin* réel et vivant est dans le monde et non hors du monde ; ce qu'il y a de plus *divin* dans le monde, c'est l'homme, et ce qu'il y a de plus *divin* dans l'homme, c'est la *magie*. En un mot, l'homme, avec son pouvoir magique, est le vrai Dieu, le Dieu vivant, le seul Dieu qui ait conscience de lui-même dans l'univers, dans ce Dieu plus vaste, mais inconscient, qui l'enveloppe.

Cette doctrine de la puissance magique de l'homme se concilie avec l'athéisme pur, aussi bien qu'avec le panthéisme. En effet, pour elle, un Dieu sans liberté et sans personnalité est une hypothèse possible, mais inutile : ce qu'elle ne peut pas admettre sans inconséquence, c'est un Dieu personnel et libre, créateur du monde et conservateur de l'ordre universel, de cet ordre dont la

magie prétend se jouer. Une fois admise avec toutes ses conséquences, cette doctrine magique exclurait donc non-seulement toute religion positive, mais aussi la religion naturelle.

Nous venons de voir qu'elle conserve et s'approprie la plupart des superstitions du passé et qu'elle en invente de nouvelles. Nous montrerons bientôt (§ 9) qu'elle ruinerait entièrement la certitude de toutes les sciences physiques. Mais, auparavant (§ 8), examinons si, à côté de ses erreurs, elle ne contiendrait pas quelque petit fond de vérité, et s'il n'y aurait pas dans l'homme une activité mystérieuse, qui, plus ou moins développée suivant les individus et manifestée par des prodiges sensibles, serait au nombre des facultés naturelles de l'espèce humaine pendant la vie terrestre, ou des âmes humaines après la mort.

VIII

Le magnétisme animal transcendant, les *tables tournantes* et parlantes, les *médiums* et les *esprits*.

Il faut avouer que, suivant l'expression de Shakspeare, ***il y a plus de choses dans le monde que*** certains ***philosophes ne pensent.*** En effet, outre l'action ***naturelle*** et ***préternaturelle*** de Dieu, il existe dans l'univers même bien des forces et bien des modes d'action inconnus de nous ou trop peu connus. Dans l'homme, en particulier, surtout dans les rapports de l'âme et du corps, il y a bien

des phénomènes qui restent obscurs, parce qu'ils ne sont pas accompagnés de conscience ou du moins d'une conscience nette et précise, et, parmi ceux qui s'accomplissent avec conscience dans certains états exceptionnels, il y en a dont le souvenir se perd par le retour à l'état ordinaire. Il y a donc là une place pour les conjectures. Mais il y a des limites tracées par le bon sens et par la raison, et au-delà desquelles l'hypothèse ne doit pas se hasarder, sous peine de tomber dans l'absurde. Lorsqu'on croit sérieusement à une Providence sage et toute-puissante, on n'est pas tenté de franchir ces limites. Mais, quand on suppose que l'univers, tel qu'il est, existe en vertu d'une nécessité aveugle, et qu'il en est de même des corps organisés et vivants et des âmes, qu'ainsi les jambes ne sont pas destinées pour marcher, ni les yeux pour voir, ni les oreilles pour entendre, ni l'âme et le cerveau pour penser, sentir et vouloir, que ne peut-on pas supposer? Sans tomber dans cet excès de déraison, que ne peut-on pas supposer aussi, quand, rencontrant, soit dans l'histoire du passé, soit dans le présent, des phénomènes qu'on ne peut pas expliquer et qu'on ne veut pas nier, et craignant qu'un aveu sincère d'ignorance ne laisse place au soupçon d'une cause *surnaturelle* ou *préternaturelle*, qu'on veut écarter à tout prix, on est décidé d'avance à trouver tout de suite une cause naturelle à ces phénomènes? Par exemple, vous entendez dire que des objets inanimés ont obéi à distance aux volontés d'un homme ou de plusieurs, et vous acceptez le fait comme réel. Vous n'ignorez pas cette vérité de sens commun, confirmée par la réflexion et par l'expérience, que l'âme

humaine, en cette vie, n'agit immédiatement comme force motrice que sur certains organes du corps humain, et qu'elle n'agit que par eux sur le reste du corps et sur les corps étrangers. Mais, pour expliquer le fait réel ou prétendu qu'on allègue, supprimez cette vérité, accordez à l'âme la malheureuse faculté, que Dieu lui a si sagement refusée, d'agir par elle-même, en le sachant ou bien sans le savoir, non-seulement sur tous les organes de son corps, mais sur les corps étrangers au sien, soit que cette dernière action s'opère directement, comme le veut M. Schindler, soit qu'elle s'opère, comme le veut M. de Gasparin[1], par l'intermédiaire de certains fluides, qui, en dehors des limites du corps humain, seraient les agents dociles de la volonté énergique de l'âme, ou bien de son imagination et de ses instincts suffisamment excités; dès lors, comme nous le montrerons (§ 9), la magie envahit tout, et il n'y a plus de science inductive possible pour l'homme. Il vaut donc mieux laisser provisoirement, s'il le faut, un phénomène sans explication, que de recourir, pour expliquer ce phénomène vrai ou faux, à ce *Deus ex machina* inventé par le naturalisme panthéiste ou athée, et accepté trop inconsidérément par des théistes et même par des chrétiens, je veux dire à une force motrice directe que l'homme, avec ses désirs capricieux, exercerait à distance, en vertu d'un pouvoir naturel, sur les corps autres que le sien.

Après avoir indiqué ainsi la gravité de la question, abordons les deux principaux phénomènes merveilleux

[1] *Des tables tournantes, du surnaturel et des esprits,* 2 vol. in-18 (Paris, 1854).

de notre temps, le magnétisme animal transcendant et les oracles des tables et des *médiums*. Voyons s'ils doivent s'expliquer par un pouvoir magique de l'homme, ou bien par quelque autre cause *préternaturelle* ou *surnaturelle*. Commençons par le magnétisme animal ou somnambulisme artificiel, qu'il ne faut séparer ni du somnambulisme naturel ni d'autres phénomènes pathologiques analogues.

Que, dans ces états exceptionnels du système nerveux, certaines facultés sensitives ou intellectuelles, certaines puissances motrices ou résistantes des organes, possèdent quelquefois une activité étonnante, tandis que d'autres facultés sommeillent, c'est là un fait acquis à la science, et qui, sans magie et sans intervention du *fluide magnétique* [1] ou de l'*âme universelle* [2], peut suffire pour expliquer les faits les mieux constatés du somnambulisme naturel ou artificiel, du sommeil nerveux qu'on nomme *hypnotisme* [3], de la catalepsie et de diverses névroses [4]. Mais l'âme, dans ces états morbides, peut-elle percevoir les objets directement et sans l'intermédiaire des organes sensitifs ? Peut-elle les percevoir à travers tous les obstacles et à toutes les distances ? Peut-elle voir directement dans les âmes des personnes présentes ou absentes leurs pensées non exprimées ? Peut-elle avoir l'intuition du passé et de l'avenir ? S'il en était ainsi,

[1] Invoqué par Mesmer, Puiségur, Deleuze et la plupart des magnétiseurs. — [2] Invoquée par M. Teste, 1re leçon sur le magnétisme. — [3] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. III, ch. 16 et 17, p. 360-403. — [4] Sur cette explication, voy. M. Albert Lemoine, *Du Sommeil* (Paris, 1855, in-18); M. Brierre de Boismont, *Des Hallucinations*, etc., 3e éd. (Paris, 1862, in-8o); M. Maury, *le Sommeil et les Rêves*, 2e éd. (Paris, 1862, in-18), et M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. III.

les âmes de ces malades seraient placées en dehors et au-dessus des conditions de la vie terrestre. Mais voilà ce que les faits bien avérés n'établissent pas, et ce que la raison et le bon sens se refusent à croire [1]. Ce qu'il y a de vrai, c'est que, dans l'*hyperesthésie* partielle qui résulte quelquefois de ces états étranges, on perçoit des ondulations lumineuses ou sonores qui seraient tout à fait imperceptibles dans l'état ordinaire [2]; c'est que, dans ces mêmes états, on est souvent guidé, à défaut de la vue, par un souvenir merveilleusement exact et précis des lieux connus; c'est qu'on y accomplit quelquefois sans effort des prodiges de vigueur musculaire, de dextérité et d'audace [3], et que l'imagination, la mémoire, la perspicacité inductive et d'autres facultés surexcitées y fournissent des prévisions, justes quelquefois, mais quelquefois aussi démenties par l'événement [4]; car, hélas ! nous ne sommes jamais infaillibles, même lorsque nous dormons.

Un autre point que, malgré quelques faits difficiles à expliquer autrement, je suis très-éloigné d'accepter,

[1] Voy. la très-judicieuse et très-ironique appréciation de ces phénomènes transcendants du magnétisme animal par M. Lélut, *Mém. sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* (*Physiologie de la pensée*, t. II, p. 464-475, Paris, 1862, in-8°). Voy. aussi M. A. Lemoine, *Du Sommeil*, p. 256-301, 306-309 et 329-333. — [2] Voy. M. Maury, *le Sommeil et les Rêves*, 2e éd., ch. 9, p. 170-178; ch. 11, p. 241, et ch. 12, p. 278; le même, *la Magie et l'Astrol.*, part. II, ch. 4, 1re éd., in-8°, p. 440-442; M. Brierre de Boismont, *Halluc.*, 3e éd., p. 153-154; M. Macario, *Du Sommeil, des rêves et du somnamb.*, p. 180-184 (Paris, 1857, in-8°), et M. Lemoine, *Du Sommeil*, p. 269-271 et 290-294. — [3] Voy. M. Brierre de Boismont, *Halluc.*, 3e éd., p. 326-347; M. Lemoine, *Du Sommeil*, etc.; M. Macario, *Du Sommeil*, etc., p. 117-144, et surtout Schubert, *Geschichte der Seele*, p. 403. — [4] Voy. M. Lemoine, *Du Sommeil*, p. 303 et 318-319.

c'est qu'une pensée non exprimée, et dont on n'aura fait confidence à personne, puisse se transmettre, sans aucun indice extérieur, volontaire ou involontaire, d'un expérimentateur de bonne foi à un somnambule placé près de lui et mis en rapport avec lui par le magnétiseur[1]. Pour éviter de croire à cette transmission, l'on peut remarquer que le magnétiseur, dont la présence ne devrait plus être nécessaire, veut toujours assister à toute l'expérience, et l'on peut supposer qu'il communique frauduleusement avec les omnambule par des signes convenus entre eux et imperceptibles pour les spectateurs; mais cela ne suffit pas, à moins que la pensée n'ait pu être lue, sur le visage de l'expérimentateur de bonne foi, par la perspicacité longtemps exercée du magnétiseur. Est-ce possible? Oui, s'il s'agit seulement d'une alternative entre deux ou trois commandements désignés d'avance et que le magnétiseur prescrit de donner au somnambule mentalement, mais *avec une volonté énergique;* car l'effort intime de la volonté énergique poura se manifester involontairement par quelque contraction musculaire du visage ou des membres. Au contraire, il n'est pas supposable que le magnétiseur puisse deviner ainsi des pensées arbitrairement choisies

[1] Le fait est admis par M. Figuier (*Hist. du. merv.*, 2e éd., t. I, p. 245-252 et 255; t. III, p. 396; t. IV, p. 123, 145, 157, 240, 266, 267, 279, 285, 317, 318 et 333). Le même fait est nié par le même M. Figuier (t. III, p. 389-390). Mais, dans son dernier volume (t. IV, p. 120 et 124), M. Figuier va jusqu'à admettre que la transmission de pensée peut s'opérer instantanément, sans télégraphe électrique et sans aucun autre intermédiaire, à une grande distance, comme de Paris à Londres. Si ce fait, auquel je ne crois pas, était incontestable, la supposition d'une cause *préternaturelle* me paraîtrait moins compromettante pour la science, que ce renversement des lois de notre nature.

par l'expérimentateur de bonne foi. Mais alors qu'arrive-t-il ? Interrogé sur ces pensées, le somnambule ne les traduit la plupart du temps que bien lentement, bien vaguement, après bien des essais et des hésitations, et souvent après bien des erreurs reprochées par l'expérimentateur, qui se trahit, et par le magnétiseur, qui devine, et surtout après bien des questions de l'un et de l'autre, qui ont pu mettre le somnambule sur la voie ou l'y ramener. Enfin, dans certains cas plus satisfaisants en apparence, ne peut-il pas y avoir eu quelque indiscrétion de la part de l'expérimentateur et de ses confidents, et ne peut-il pas y avoir eu espionnage de la part de quelque agent du magnétiseur ? N'oublions pas que tous ou presque tous les ***somnambules*** très ***lucides***, comme on les appelle, et leurs magnétiseurs, se font du magnétisme une profession. Supposons pourtant que la communication de pensée s'opère quelquefois réellement sans aucun intermédiaire observable ou caché. Au lieu d'une communication directe d'âme à âme, communication qui est en dehors des conditions de la vie présente, je croirais plutôt, s'il le fallait absolument, à une communication indirecte par les organes de la pensée. Ce n'est pas que je sois tenté d'admettre, avec M. A. S. Morin [1], que la pensée elle-même, sans les mots qui l'expriment dans telle ou telle langue, soit gravée en caractères ***idéographiques*** dans le cerveau de l'expérimentateur, et qu'elle y soit vue et lue, à travers la boîte osseuse du crâne et les membranes, par le somnambule ***lucide***. On

[1] *Du Magnétisme et des sc. occ.*, p. 286.

a vu des hommes continuer de vivre et de penser pendant quelque temps après une fracture du crâne et une déchirure du cerveau et de ses enveloppes. Je suis convaincu qu'avec le meilleur microscope on n'aurait pu lire aucune pensée dans ces cerveaux entr'ouverts. Mais voici une autre explication, qui, sans me paraître bonne, me paraîtrait moins évidemment inacceptable, et qui a été proposée par M. Macario[1] : dans l'état nerveux exceptionnel du somnambule, il se produirait en lui, par l'influence du cerveau de l'expérimentateur mis en rapport avec lui, une vibration sympathique des organes de la pensée, comme les oscillations d'un aimant peuvent déterminer des oscillations semblables dans un aimant voisin, et les mêmes vibrations cérébrales exciteraient dans chaque âme les mêmes pensées, quelle que fût la différence des langues. Ainsi la *lucidité* des somnambules à l'égard des pensées non exprimées resterait un phénomène naturel, dépendant de la distance, et soumis à des lois physiques, physiologiques et psychologiques. Ce phénomène, auquel, du reste, je ne crois pas, resterait en dehors du domaine arbitraire et illimité de la magie.

Mais la *lucidité* des somnambules magnétiques de l'un et de l'autre sexe est bien dépassée par la *lucidité* intellectuelle des *tables tournantes* et parlantes. Occupons-nous donc des tables, puisqu'au XIX[e] siècle elles sont devenues des autorités avec lesquelles il faut compter. Si ces tables s'étaient contentées de tourner sous la

[1] *Du Sommeil,* etc., p. 184-195.

pression des doigts, un physicien aurait pu se croire compétent pour déterminer seul les causes et les lois de leurs mouvements. Mais elles parlent par signes et elles écrivent. Dès lors, si, de peur de laisser le champ libre aux explications *préternaturelles*, le physicien convaincu de la réalité du fait ne veut pas se récuser, il doit appeler à son aide la physiologie et la psychologie, pour tenter de concert avec elles l'explication de ce phénomène complexe, où se montre incontestablement l'action d'un force intelligente et libre. Même avec le concours de ces deux sciences, la tâche reste difficile. Sans doute, dan certaines expériences de tables qui parlent et qui écrivent, il est permis de soupçonner la fraude, et, dans certains récits qui les concernent, il est permis de soupçonner l'illusion ou l'exagération. Mais, lorsqu'on a éliminé les faits douteux et les détails suspects, il reste des faits constants, dont l'explication n'est pas facile. En vain on a voulu y faire intervenir l'électricité[1], le galvanisme[2], le magnétisme[3], le fluide nerveux ou vital[4], ou bien enfin l'*od*[5], ce fluide magique et très-problématique. Rien de tout cela ne satisfait aux phénomènes des tables parlantes.

Mieux vaudrait l'explication mécanico-physiologique, qui attribue tous ces phénomènes à une pression exercée involontairement par les doigts et obéissant à une inten-

[1] Voy. M. Samuel Taylor, cité par M. Schindler, *D. mag. Geistesleben*, p. 325. — [2] Voy. le docteur Snell, cité par le même, p. 325. — [3] Voy. le docteur Richmond, cité par le même, p. 325. — [4] Voy. M. Nees von Esenbeck, cité par le même, p. 325-326, et M. de Gasparin, *Des tables tournantes*, 2 vol. in-18. — [5] Voy. le docteur Rogers de Boston, cité par M. Schindler, p. 325.

tion dont on n'a pas conscience[1]. Cependant M. Figuier a montré que cette explication, excellente pour le *pendule explorateur* et pour la *baguette divinatoire*, ne peut pas suffire pour rendre compte des mouvements très-compliqués qui sont exécutés quelquefois par de lourdes *tables tournantes*, conversant par des coups frappés, et que l'insuffisance de cette explication subsiste malgré la théorie des *mouvements naissants*[2]. Car cette ingénieuse théorie n'explique pas comment des personnes de bonne foi peuvent exécuter, avec les bouts des doigts posés sur de lourdes tables, des prodiges de vigueur et d'adresse sans le vouloir et sans le savoir, tandis que, lorsqu'elles le veulent, elles ne le peuvent pas, même après un long exercice[3]. Cette explication a donc besoin d'être complétée. C'est pourquoi MM. Carpenter et Figuier ont eu recours aux phénomènes surprenants du somnambulisme et de l'*hypnotisme*[4]. Dans le somnambulisme naturel, sans le vouloir et sans le savoir, ou du moins sans en garder le souvenir, on fait quelquefois des prodiges de force musculaire et d'adresse, qui réa-

[1] Voy. M. Chevreul, *De la baguette div., du pendule expl. et des tables tourn.* (Paris, 1854, in-8°); M. Babinet, *Ét. et lect. s. l. sciences d'obs.*, t. II, p. 1-56 et 231-254 (Paris, 1856, in-18); M. Faraday, cité par M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 312-313, et M. Maury, *le Sommeil*, etc., 2e éd., note G, p. 416-424. Comparez : *Comment l'esprit vient aux tables, par un homme qui n'a pas perdu l'esprit* (M. A. S. Morin), et M. Bersot, *Quest. act., du Merv.*, p. 308-311 (Paris, 1862, in-8°). — [2] Sur cette théorie de M. Babinet, voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, t. IV, p. 308-315, et comp. M. Schindler, p. 324-326. En adoptant cette théorie, M. Maury la complète un peu, mais moins heureusement que M. Figuier. — [3] Voy. M. de Gasparin, cité par M. Figuier, t. IV, p. 300-304. — [4] Voy. M. Figuier, t. III, ch. 16 et 17, p. 360-403, et t. IV, ch. 14, p. 267-285, et M. Maury, *le Sommeil*, etc., ch. 11.

lisent les pensées d'un rêve [1]. Or l'*hypnotisme* est, dit-on, une sorte de ***somnambulisme dans l'état de veille;*** une forte tension d'esprit et une fixité prolongée du regard peuvent produire l'hypnotisme, et l'on n'a ni conscience ni souvenir des paroles qu'on a dites et des actes qu'on a accomplis pendant sa durée. Là serait, suivant MM. Carpenter et Figuier, le grand mystère des tables qui tournent, expriment des pensées par un langage de coups frappés, et même écrivent sous les doigts d'hommes de bonne foi, mais atteints alors d'un *hypnotisme* intermittent. L'*hypnotisme* expliquerait de même les réponses que des *médiums* de bonne foi écrivent ou prononcent au nom des esprits, sans avoir conscience de les inventer eux-mêmes [2].

On a fait deux remarques très-favorables à cette explication. D'abord, de nombreuses expériences établissent qu'habituellement les tables les plus agiles et les plus parlantes deviennent paralytiques et muettes, quand les doigts n'y touchent plus, lors même qu'ils touchent à des conducteurs en contact avec les tables, mais incapables de leur transmettre la pression des doigts [3]. Les faits contraires qu'on cite sont, par leur rareté même, suspects de fraude ou d'illusion. Ensuite, il est à remarquer qu'en général on trouve dans les réponses des tables un reflet des diverses croyances religieuses, des opinions non moins diverses, des craintes et des espérances quel-

[1] Voy. MM. Brierre de Boismont, Lemoine et Macario, cités plus haut, et surtout Schubert, *Geschichte der Seele*, p. 403. — [2] Voyez M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 317-323 et 326-329. — [3] Voy. M. A. S. Morin, *sur le Magnétisme et les sc. occ.*, p. 378, et M. Figuier, t. IV, p. 315.

quefois mal fondées, des personnes qui les font mouvoir et les consultent [1]. Ces deux remarques s'expliquent sans peine, si ces personnes meuvent les tables avec leurs doigts et les font parler ainsi sans le savoir.

Il est vrai que la dernière de ces deux remarques s'expliquerait aussi bien, si les tables étaient animées par une âme formée des *effluves* des âmes de tous les expérimentateurs présents. Mais, quand le matérialisme en vient à composer une âme de divers ingrédients, pour la loger dans le corps d'une table et pour rendre celle-ci intelligente, cet excès de folie ne mérite pas l'honneur d'une discussion sérieuse.

Il ne me paraît pas nécessaire non plus de discuter sérieusement l'existence des *forces naturelles inconnues* que M. Flammarion [2] nomme *psychiques* ou *semi-intellectuelles*, et qui, suivant lui, exécuteraient pour le compte des *médiums*, leurs favoris, les mouvements intelligents des tables et les autres prodiges qu'on attribue soit à ces *médiums*, soit aux âmes des morts. Par exemple, suivant lui, ce seraient ces *forces naturelles* qui délieraient des hommes parfaitement garottés avec une bonne corde neuve, et les lieraient de nouveau, sans rompre ni dénouer la corde. Ces *forces semi-intellectuelles* me paraîtraient plus *intelligentes* et plus habiles que les hommes qui auraient la simplicité d'attribuer à des *forces naturelles inconnues* ces merveilleux tours d'adresse des frères Davenport. Mais revenons à nos tables.

[1] Voy. M. Maury, *le Sommeil*, etc., 2e éd., note G, p. 421-422. — [2] Opuscule pseudonyme : *les Forces naturelles inconnues, à propos des phénomènes produits par les frères Davenport et par les médiums en général*, *Étude critique par Hermès* (Paris, 1865, in-18).

Il ne me paraîtrait guère plus utile de discuter l'hypothèse de M. de Gasparin [1], d'après laquelle un fluide, envoyé hors des corps de plusieurs expérimentateurs par la puissance de leurs âmes, irait; sans qu'ils en eussent conscience, animer la table et en faire comme un prolongement vivant de leurs organes, un organe commun de leurs pensées, de leurs instincts et de leurs désirs. Par le pouvoir magique, qu'on attribuerait ainsi à l'âme aidée des fluides impondérables, d'étendre son action directe et immédiate sur la matière pondérable hors des limites du corps humain, cette hypothèse, contraire au sens commun, détruirait, comme nous le verrons (§ 9), la certitude de toutes les expériences de physique, en y introduisant une cause d'erreur inévitable.

Aucun fait bien constaté n'a cet inconvénient capital. Qu'un muscle tendu par la volonté puisse faire dévier à distance une aiguille aimantée *astatique*, c'est un fait controversé, qui, affirmé en 1849 par M. du Bois-Reymond et par M. Al. de Humboldt, fut alors nié par M. Becquerel et repoussé par ses collègues de l'Académie des sciences. Mais admettons le fait comme vrai : l'on n'en pourra rien conclure en faveur d'une action mécanique de la volonté en dehors et à distance des organes. Car personne n'admet qu'il dépende de la volonté de contracter le muscle sans dévier l'aiguille, de la dévier sans contracter le muscle, ou de la dévier par cette contraction dans tel sens ou dans tel autre à son choix sans changer la position du muscle par rapport à elle. Ce ne

[1] *Des Tables tournantes,* etc., 2 vol. in-18 (Paris, 1854).

sera pas la volonté qui déviera l'aiguille, soit directement, soit par un fluide émis et obéissant à ses ordres; ce sera le muscle tendu qui agira physiquement sur l'aiguille à la manière d'un aimant très-faible. Il y aura là un phénomène physique dépendant de la distance et soumis à des lois fixes : l'erreur qu'on pourrait commettre en le négligeant serait évitable et corrigible, comme celle qu'on commettrait en observant une boussole dans le voisinage d'une masse de fer. C'est donc sans raisons suffisantes que ce fait, vrai ou faux, a été repoussé avec colère, comme absurde et dangereux, par des amis de la science [1]. Mais surtout c'est à tort qu'il a été cité d'une manière triomphante en faveur des théories du magnétisme animal transcendant [2]. Revenons aux tables tournantes, pour lesquelles, comme nous venons de le voir, l'explication magique doit être écartée.

L'explication mécanico-physiologique, ébauchée par MM. Chevreul, Faraday et Babinet, et complétée par MM. Carpenter et Figuier, est la seule qui rende bien compte de la sympathie des tables pour les opinions des expérimentateurs. Mais, d'un autre côté, je ne puis me dissimuler une difficulté grave. L'*hypnotisme* et les autres états exceptionnels du système nerveux sont ordinairement accompagnés de certains signes, qui paraissent manquer ici. Quelquefois les tables non-seulement tournent, mais dictent par des coups frappés des phrases

[1] Voy. p. ex. M. l'abbé Moigno (cité par le journal l'*Union magnétique*, 25 septembre 1857), et moi-même dans la 1re éd. de cet Essai. — [2] Voy. ce même journal et M. Auguez, *les Manifestations des esprits*, p. 154-163. Comp. M. de Mirville, *Des esprits*, 1er Mém., 2e éd., p. 430.

très-intelligibles, sous les doigts de personnes qui semblent toutes rester dans leur état naturel pendant tout le temps de l'expérience, et qui en gardent un souvenir complet. Il faudrait donc supposer ici un *hypnotisme* qui laisserait subsister l'exercice ordinaire de toutes les facultés, en y ajoutant une autre activité très-énergique, mais inconsciente. Je ne crois pas que cette forme d'*hypnotisme* ait été jusqu'ici bien constatée. Il faut donc avouer que la physique, la physiologie et la psychologie réunies n'ont pas encore résolu le problème d'une manière pleinement satisfaisante.

Faut-il donc crier au miracle? Non certes : il n'y a pas de recettes pour opérer des miracles à volonté. Les miracles s'opèrent quand il plaît à Dieu, et non quand il plaît à la vaine curiosité des hommes : Dieu n'en fait pas pour amuser les oisifs; il ne met pas sa toute-puissance au service du premier venu, et, quand il parle, ce n'est pas pour débiter, comme le font les oracles des tables, des erreurs, des niaiseries et des mensonges au milieu de quelques vérités banales.

Faut-il voir dans ces phénomènes une opération de diverses puissances intelligentes et invisibles, de certains *esprits*, dont il s'agirait de déterminer la nature par leurs œuvres? Cette hypothèse serait pour moi un *pis-aller*, dont la nécessité ne m'est pas du tout démontrée. C'est pourquoi je m'en tiens provisoirement à un doute raisonnable, sur les faits d'abord, et ensuite sur les explications.

Parmi les faits que les *spiritiste* allèguent, je ne me sentirais disposé à croire que ceux qui me paraîtraient

bien attestés par des personnes aussi perspicaces que véridiques, et dont toutes les circonstances, scrupuleusement examinées, me paraîtraient exclure toute possibilité de fraude ou d'illusion. Mais ma défiance est fortement éveillée, quand je vois qu'ordinairement les *esprits* s'abstiennent de tout prodige en présence des incrédules qu'il s'agirait de convaincre, et surtout en présence des savants habitués à contrôler une expérience; quand je vois que les *esprits* se refusent aux précautions les plus simples et les plus capables d'écarter les soupçons, et qu'ils ne veulent opérer que dans des circonstances choisies et préparées par les *médiums* qui leur servent d'interprètes [1].

Suivant les adeptes du *spiritisme*, les *esprits* sont les âmes des morts, revêtues seulement d'un organisme subtil, en attendant que, sur la terre et sur les autres corps célestes, elles reprennent de plus un organisme charnel; mais l'organisme subtil, auquel on a donné le nom barbare de *périsprit*, leur suffit, dit-on, avec la coopération de certains mortels privilégiés qu'on nomme *médiums*, pour se manifester à nous et pour converser avec nous par divers procédés, qui, inventés peu avant 1853, se sont propagés d'Amérique en Europe. Comment les esprits des morts ne s'en étaient-ils pas avisés plus tôt? Quelle fantaisie leur a pris tout à coup en Amérique et depuis quelques années seulement? Voilà ce qu'on ne

[1] Voy. l'ingénieuse *Controverse spiritique* de M. O. Comettant, intitulée *le Monde des esprits*, dans *les Civilisations inconnues*, p. 254-344 (Paris, 1863, in-18). Ajoutez les faits cités par M. Tissandier, *Des sciences occultes et du spiritisme*, p. 32-34 et 38-43 (Paris, 1866, in-18).

peut pas expliquer. On dirait vraiment que les *médiums*, au lieu d'être, comme ils le disent modestement, les instruments passifs des esprits, leur auraient, au contraire, servi de précepteurs. Remontons à l'origine de cette éducation des esprits par les *médiums*.

Deux thaumaturges américaines, les demoiselles Fox de Rochester, ont donné la première impulsion au *spiritisme* et aux *tables tournantes*. Les esprits ont d'abord été *frappeurs*, c'est-à-dire qu'ils se sont bornés à faire entendre le bruit de coups invisibles, destinés à leur servir de langage, suivant des systèmes qui sont allés se perfectionnant par le génie inventif des *médiums* et par la docilité des *esprits*. Quand les *esprits* ont dû mettre en mouvement des objets réels et visibles, tels que des tables, ils ont eu besoin de la collaboration des mains charnelles des *médiums*. Déjà les demoiselles Fox aidaient leurs *esprits frappeurs*; car on sait leur mésaventure devant la commission scientifique de Buffalo, qui les a convaincues de produire elles-mêmes les bruits de coups frappés[1]. Mais l'impulsion était donnée aux imaginations des hommes crédules et des hallucinés, et aux calculs intéressés des hommes avides d'argent et de renommée. Une foule d'imitateurs ont surgi en Amérique, puis en Europe, et, profitant prudemment de l'expérience des demoiselles Fox, ils se sont bien gardés d'accepter, comme elles, le jugement d'une commission scientifique : il leur a été plus facile de tromper le public, et même quelques savants isolés et trop peu défiants.

[1] Voy. M. Tissandier, p. 32-34.

Parmi les imitateurs les plus adroits et les plus célèbres, il y en a un surtout qui a laissé les deux sœurs bien loin en arrière : c'est le *médium* par excellence, l'illustre écossais M. Daniel Dunglas Home, dont la mission, accompagnée de grandes protestations de désintéressement et de foi religieuse, a été acclamée de toutes parts, dans le nouveau monde et dans l'ancien, comme destinée par la Providence à confondre les incrédules. Elevé aux États-Unis et initié dans ce pays aux pratiques du *spiritisme*, il déclare que, malgré les exhortations du R. P. de Ravignan [1], il n'a pas voulu y renoncer depuis sa conversion au catholicisme, et qu'il les a continuées de même depuis le brillant mariage qu'il se félicite d'avoir fait en Russie et depuis son veuvage. Toute cette histoire, écrite et publiée par M. Home lui-même, est aussi touchante que merveilleuse. Pourtant, s'il s'est bien gardé d'imiter la faute des demoiselles Fox, il a commis deux imprudences d'un autre genre. Parlons d'abord de sa première imprudence, qui remonte à 1863.

Il aurait dû laisser à la renommée le soin de publier ses succès et de répandre l'admiration pour son pouvoir miraculeux sur les âmes des morts. Mais, après s'être montré très-habile à faire valoir discrètement ses prétentions de thaumaturge, il les a compromises en livrant au public, en 1863, ses *Révélations sur sa vie surnaturelle*. Jusqu'alors, pour le public, ses procédés étaient restés enveloppés de mystère; par ses récits imprimés, il les a trop fait connaître. Il déclare [2] que son rôle de

[1] Voy. M. Home, *Révél. s. ma vie surnat.*, ch. 5, p. 131-143 (Paris, 1863, in-18). — [2] P. 14-17, 135, 139-140, 171-172, 325, etc.

médium est passif et involontaire, que les esprits peuvent tout sur lui sans son consentement, et qu'il ne peut rien sur eux. Devant lui, sans que personne y touche et sans qu'il y touche lui-même, des meubles entrent en danse; des instruments de musique exécutent des airs; des mains sans corps apparaissent, écrivent, agissent de diverses manières; des objets lourds, et M. Home lui-même, sont élevés et suspendus en l'air par des agents invisibles: les *esprits* seuls font tout cela. Mais d'où vient donc que, pour opérer ces merveilles, les esprits ont besoin de la présence du *médium* inactif [1]? D'où vient qu'au contraire, suivant la déclaration expresse de M. Home [2] et de tous les *spiritistes* [3], la présence funeste d'un savant incrédule suffit habituellement pour contrebalancer l'heureux effet de la présence du *médium* et pour réduire les *esprits* à l'impuissance? La conclusion de tout cela, c'est que *pour voir*, et par conséquent *avant d'avoir vu*, il faut *croire*. Ce prétexte pour n'accepter que des spectateurs crédules est très-commode pour les *médiums*, mais très-décourageant pour ceux qui voudraient ne croire qu'après avoir bien vu et bien examiné.

Mais voici un autre motif de défiance et de découragement pour les hommes de bonne foi qui veulent y voir clair. Puisque la vérité aime la lumière, et puisque les vrais miracles ne craignent pas le grand jour, pourquoi les miracles du *spiritisme* cherchent-ils les ténèbres, ou du moins ce que le sentimental M. Home [4] appelle *un demi-jour charmant?* Le mot est *charmant*, mais le pro-

[1] P. 34, 79, etc. — [2] P. 101, 114-115, etc. — [3] Voy. p. ex. M. Auguez, *les Manif. des esprits*, p. 84 et 142-143. — [4] P. 279.

cédé me paraît plus que suspect. Je conçois que ces pâles fantômes, ces *mains phosphorescentes*[1], dont l'apparition est provoquée par la présence de M. Home, aient besoin, comme les vers luisants, de l'obscurité pour être visibles. Mais ce qui, malgré les explications de M. Rivail[2] et du docteur Nichols[3], me paraît inconcevable, — à moins pourtant que les esprits ne soient comme les oiseaux nocturnes, que la lumière éblouit, — c'est que les ténèbres ou le demi-jour soient réclamés par les esprits pour leurs tours de force ou d'adresse[4]. Je ne puis pas comprendre que, pour mieux voir une table, un fauteuil, ou bien M. Home lui-même, soulevés de terre et suspendus en l'air par les esprits invisibles, l'habitude des spectateurs confiants et dociles soit de fermer les volets et d'éteindre les lumières[5], ou du moins de ne conserver qu'un éclairage très-faible[6], ou bien de regarder, comme ils peuvent, au clair de lune[7], à la lueur du crépuscule[8] ou de la flamme du foyer[9]. Si tout à coup une vive lumière venait éclairer, malgré M. Home, la salle des séances, que verrait-on? Je l'ignore; mais on verrait certainement ce que M. Home ne veut pas qu'on voie. Il déclare[10] que dans toute sa vie il ne s'est élevé en l'air qu'une seule fois en plein jour, et que c'était en Amérique. Il avoue qu'en France, même la nuit, il a eu rarement cet avantage[11], et qu'en général, pendant ses séjours en France,

[1] P. 104. — [2] Le pseudonyme Allan Kardec, *Résumé des lois des phénomènes spirites*, § 16. — [3] *Phénomènes des frères Davenport*, p. 277. — [4] Voy. M. Home, p. 50-52, 204, 207, 251, etc. — [5] P. 35, 204, 224, 275, 277, 288-289, etc. — [6] P. 273, 275, etc. — [7] P. 87, 110, etc. — [8] P. 107, 214, 279, 286, 287. — [9] P. 80, 81, 251, etc. — [10] P. 53. — [11] P. 172.

ses esprits familiers ont été plus sobres de prodiges [1]. Il paraît donc que le climat de la France est malsain pour les *esprits* anglo-américains. Le climat de l'Angleterre leur vaut mieux. C'est surtout dans les salons de Londres que M. Home a pratiqué la douce habitude de voltiger dans les ténèbres, comme une chauve-souris, au-dessus des têtes des spectateurs, qui, s'ils le voyaient, ne le voyaient guère. Il est vrai que M. Home leur parlait, pour que, ne pouvant le suivre des yeux, ils pussent du moins le suivre des oreilles [2]. Mais les yeux, avec plus de lumière, m'auraient paru des témoins plus sûrs. Il est vrai aussi que, suivant les récits de M. Home [3], les esprits faisaient souvent briller dans les ténèbres une étoile à son front et des étoiles à ses mains, qu'on pouvait suivre des yeux, comme on suit les mouches lumineuses volant la nuit dans les contrées tropicales. Mais est-il bien sûr que le front et les mains de M. Home accompagnassent fidèlement ces petites étoiles qu'on voyait voltiger au plafond? Enfin, il est vrai que dans les ténèbres, suivant les mêmes récits, un des spectateurs aurait senti une fois sur sa tête le frolement du pied de M. Home [4]. Mais était-ce bien un pied, le pied d'un homme volant ? Pour en être sûr, il aurait fallu voir l'homme et le pied, ou du moins les toucher avec les mains.

Pourtant je dois ajouter que M. Home [5] cite des témoignages d'après lesquels on aurait vu quelquefois, à la lumière de bougies ou de becs de gaz, M. Home, ou bien,

[1] P. 131-145, 163-174, 186-187, 235-240 et 300. — [2] P. 192, 205-207, 224-226, 231, etc. — [3] P. 277-279, 286-289, etc. — [4] P. 225. — [5] P. 43-46, 50-51, 53, 211-212, 241-242, 261, etc.

sous son influence, une table, un fauteuil s'élever à plusieurs pieds au-dessus du parquet pendant quelques minutes, et l'on se serait assuré qu'il n'y avait ni supports ni moyens de suspension. Mais souvent les témoins de ces prodiges accomplis en petit comité restent anonymes ou sont désignés seulement par des initiales. M. Home [1] nous en dit la cause : c'est qu'ils ont craint les railleries des incrédules. O hommes de peu de foi ou de peu de courage ! Quant aux témoins qui ont permis de publier leurs noms, je ne les connais pas plus que les autres. Je ne connais pas davantage M. Home, ni son admirateur M. William Howit, auteur d'une *Histoire du merveilleux* [2] plus pleine de foi *spiritique* que celle de M. Figuier n'est pleine de scepticisme sur ce point. En lisant ces témoignages, je me rappelle, sans l'approuver, certaine théorie récente sur *deux mesures de la véracité*, l'une à l'usage des grands hommes, qui ont le droit de tromper le genre humain pour son bien, l'autre à l'usage du vulgaire, tenu d'observer la petite morale. Je suis heureux de me ranger dans la classe du vulgaire, mais non pourtant du vulgaire crédule. Quant à M. Home, pour ses admirateurs, n'était-il pas bien près d'être un grand homme, un bienfaiteur du genre humain? En effet, sa *mission surnaturelle* était, suivant lui [3], si consolante par les rapports touchants qu'elle établissait entre les morts et les vivants ! Enfin, il est si doux et quelquefois si *avantageux* de

[1] P. 292. — [2] *The History of supernatural in all ages and nations and in all churches, christian and pagan, demonstrating a universal faith*, by W. Howit, 2, vol. in-12 (Philadelphia, 1865). Comparez M. Home, p. 268-271 et 326. — [3] P. 24, 54, 85, 163-166, 178-179, 198, 296-297, 334, etc.

faire du bruit dans le monde ! Mais « arrêtons-nous ici, disais-je [1] en 1863, de peur de faire des jugements téméraires. »

Depuis ce temps, une seconde imprudence, commise par l'illustre *médium* et plus grave que la première, a amené des événements qui ont levé mes scrupules. En effet, voici ce que les journaux [2] nous ont appris en avril et mai 1868. Une veuve anglaise, aussi riche que crédule, avait donné de grosses sommes à M. Home, pour qu'il lui procurât des entretiens avec l'*esprit* de son mari défunt. D'après les ordres de cet *esprit* trop docile aux désirs de l'évocateur, non-seulement cette dame avait adopté pour fils le trop habile *médium ;* non-seulement elle avait fait un testament en sa faveur ; mais, de plus, pour l'aider à attendre, elle avait placé tout de suite sur sa tête des valeurs qui s'élevaient à 65,000 livres sterling. Les choses en étaient là, quand l'*esprit* du mari, évoqué dans l'intérêt des héritiers de la veuve par un autre *médium*, a déclaré à celle-ci qu'elle avait été dupe d'une machination diabolique et qu'elle devait porter l'affaire devant les tribunaux. La veuve se mit en devoir d'obéir à ce dernier ordre de son mari. Menacé d'un procès, M. Home offrit un arrangement, d'après lequel, sur ce qu'il avait reçu, il n'aurait gardé que 30,000 livres sterling, la modeste somme de 750,000 francs ! Cette proposition n'a pas été accueillie. Alors M. Home, poussé à bout, a défendu bravement devant la cour de la chancel-

[1] Dans une 1re éd. de cette étude sur les superstitions. — [2] Voy. p. ex. le *Moniteur univ. du soir*, 26 avril, 7 et 27 mai 1868, p. 468-469, 512 et 595.

lerie d'Angleterre son honneur de *médium*, la vérité du *spiritisme* et la légitimité des dons que l'*esprit* de son excellent ami le mari défunt avait conseillés à sa veuve. Mais, le 1[er] mai 1868, M. Home a été condamné à restituer toutes les sommes *frauduleusement obtenues* (ce sont les termes de l'arrêt). De plus, dans une allocution sévère, le vice-chancelier a qualifié ainsi le *spiritisme :* « C'est un système aussi dangereux qu'insensé, propre, d'un côté, à frapper l'imagination des gens faibles, vains, superstitieux et imbéciles, et, de l'autre, à servir d'instrument commode aux chevaliers d'industrie. » L'histoire de ce procès pourra former un curieux complément de l'ouvrage de M. Home, intitulé par lui : *Révélations sur ma vie surnaturelle.* Dans ce dénouement très-*naturel*, le *demi-jour* fera défaut ; car la justice a mis les faits en pleine lumière. Il y a donc pour le *spiritisme*, outre les commissions de savants, un autre écueil à éviter : ce sont les tribunaux. Il est vrai que la commission scientifique de Buffalo n'a pas détrompé certains admirateurs des *esprits frappeurs* des demoiselles Fox, et que certains admirateurs des évocations de M. Home le considèrent peut-être aujourd'hui comme une victime des erreurs de la justice humaine !

Passons à deux thaumaturges qui n'ont eu aucun démêlé avec la justice, mais qui, se donnant en spectacle pour de l'argent, ont vendu à la critique *certain droit qu'à la porte on achète en entrant,* comme dit Boileau. Ils ont appris à leurs dépens que la vogue est chanceuse, et que, si l'on peut compter sur des spectateurs choisis, il ne faut pas trop compter sur le public : troisième écueil

du *spiritisme!* C'est aussi de la patrie du grand mystificateur Barnum, c'est du pays où les *tablettes d'or du livre de Mormon* sont tombées du ciel, et où, sans avoir jamais été vues de personne, ces pages miraculeuses ont fait des milliers de prosélytes à la polygamie, c'est de la patrie des deux apôtres du *mormonisme* Joseph Smith et Brigham Young, c'est de la patrie des demoiselles Fox, c'est de la seconde patrie de M Home, c'est de la mère-patrie du *spiritisme*, c'est des États-Unis de l'Amérique du Nord, que sont venus en Angleterre, puis en France, les deux illustres frères Davenport. Leur gloire, conquise dans les deux mondes, les avait précédés à Paris, où une relation de leur vie et de leurs prodiges, publiée par un savant anglais et traduite en notre langue[1], avait préparé, de concert avec quelques organes quotidiens de la renommée, le succès des deux missionnaires du *spiritisme.* Pour leur donner mieux ce caractère, on avait joint à la traduction française de leur biographie deux opuscules de M. Rivail (Allan Kardec), dans lesquels les phénomènes et la doctrine du *spiritisme* sont résumés, et l'on avait eu soin de nous dire[2] que les deux frères étaient en communication régulière avec deux ou trois *esprits* invisibles, qui déclaraient avoir vécu autrefois comme hommes sur la terre. A Paris, en 1865, dans leurs séances qui promettaient d'être très-lucratives, outre des merveilles plus ou moins semblables à celles qu'en 1863

[1] *Phénomènes des frères Davenport,* etc., par le docteur Nichols, ouvr. trad. en français par madame Derosne, accompagné de notes et d'opuscules sur la doctrine *spirite* (Paris, 1865, in-18). — [2] Même ouvr., trad. franç., p. 314-317.

M. Home, plus prudent, n'avait montrées à Paris qu'à des personnes choisies, un grand miracle devait se renouveler devant tous ceux qui voudraient bien payer en entrant : des *puissances surnaturelles* devaient délier les mains soigneusement garrottées des deux frères, ou bien, les mains de chacun d'eux restant solidement liées ensemble, ces puissances devaient enlever à chacun d'eux son habit, ou, mieux encore, son gilet par dessous son habit, ou revêtir chacun d'eux d'un habit étranger, sans que rien fût décousu ou déchiré. Mais le *demi-jour*, si cher à M. Home, n'aurait prêté qu'un voile trop transparent encore à ce mystère, que, pour plus de sûreté, à Paris comme en Angleterre et en Amérique, les deux thaumaturges enfermaient avec leurs personnes dans une armoire. C'était compter trop sur la crédulité et la patience du public parisien, qui aurait applaudi volontiers les deux frères à titre d'émules très-habiles de Robert Houdin, mais qui, mécontent d'avoir payé trop cher pour le spectacle d'un miracle invisible, dont on ne lui montrait que le résultat, osa penser et dire que, si *les tours d'adresse donnés pour tels* ont bien le droit de se cacher un peu, *les miracles donnés pour tels* sont faits pour être bien vus. Ce public s'est dit qu'après tout, pour convaincre d'imposture de faux miracles préparés de longue main par des hommes qui en font métier et marchandise et qui en même temps les laissent exploiter au profit d'une doctrine superstitieuse, il n'est pas nécessaire de deviner comment s'opèrent ces prodiges, qui par leur but n'ont rien de divin ni de raisonnable, et desquels on peut dire à coup sûr : « *Is fecit cui prodest.* »

Il suffit de constater que, pour réussir, ces miracles intéressés ont besoin de se cacher dans leurs préparatifs et dans leur exécution. Après une séance déplorablement orageuse, les deux frères ont dû rendre l'argent et renoncer à donner à Paris des séances publiques. Venus à Paris comme thaumaturges, confidents et favoris de puissances intelligentes et invisibles, ils en sont partis prestidigitateurs, consolés sans doute par l'espoir de faire dans d'autres villes des bénéfices dignes de leur habileté incontestable. Du reste, ils devaient peu regretter d'avoir quitté leur patrie; car les journaux de New-York du 27 août 1865 étaient venus leur apprendre que la cour de justice de Buffalo, leur ville natale, venait de condamner un *médium* célèbre, M. Colchester, à prendre une licence comme escamoteur.

Mais il faut avouer qu'à Paris les deux frères américains laissaient dans une situation pénible les *spiritistes* qui les avaient pris pour apôtres de leur nouvel évangile et les autres prôneurs enthousiastes de leur *pouvoir surnaturel.* Cependant un défenseur caché sous le pseudonyme d'Hermès, M. Flammarion, fit bonne contenance dans un petit volume[1], où, après avoir blâmé avec raison certaines violences brutales des spectateurs parisiens, il tâcha d'établir que le procédé des deux frères n'avait pas été deviné, et que ce procédé ne pouvait avoir rien de commun avec les tours d'adresse des prestidigitateurs. Cette preuve suppose que les tours d'adresse dont

[1] *Les forces naturelles inconnues, à propos des phénomènes produits par les frères Davenport et par les médiums en général, Étude critique, par Hermès* (Paris, 1865, in-18).

le secret n'a pas encore été deviné ne sont pas des tours d'adresse. A ce compte, beaucoup de tours de Robert Houdin auraient été de vrais miracles jusqu'au jour où, dans ses *Mémoires*, il en a publié le secret. Quant au faux Hermès, pour l'explication des phénomènes des frères Davenport, il laisse le choix libre entre l'hypothèse de certaines *forces naturelles inconnues*, qu'il nomme *psychiques* ou *semi-intellectuelles*[1], mais que, de son propre aveu[2], il faudrait supposer incapables d'opérer au grand jour, et l'hypothèse du *spiritisme*, qu'il s'efforce encore, mais timidement, de défendre[3]. Entre ces deux hypothèses, le mieux est de ne choisir ni l'une ni l'autre. L'auteur semble évidemment tenté de préférer la première hypothèse à la seconde, que pourtant dans un ouvrage antérieur, publié par lui sous son vrai nom[4], il avait présentée comme une vérité incontestable et comme la meilleure preuve de l'immortalité de l'âme. Cependant la publication du faux Hermès a pu rendre courage à quelques-uns des nombreux partisans du merveilleux, soit *magique*, soit *spiritique;* car, à Paris, le *pouvoir surnaturel* des frères Davenport, comme celui de M. Home et d'autres *médiums*, avait trouvé beaucoup de prôneurs très-ardents et très-actifs. Ce n'était pas parmi les chrétiens fervents qu'on les avait recrutés; c'était parmi les sceptiques en matière de religion et parmi ces esprits forts qui déclarent *a priori* qu'il est impossible que Dieu ait fait des miracles pour l'établissement du

[1] Ouvr. cité, p. 133-135. — [2] P. 108-114. — [3] P. 139-143. — [4] *Les Habitants de l'autre monde, Études d'outre-tombe publiées par Camille Flammarion*, 2e série, Préf., p. 7-12 (Paris, 1863, in-18).

christianisme, mais qui trouvent tout simple que, pour l'objet le plus futile ou pour de l'argent, le premier venu puisse donner à une table l'intelligence et la faculté de parler par gestes, ou bien puisse, par l'organe d'une table ou autrement, converser avec les morts et les faire déposer en faveur de la métempsycose rajeunie et du druidisme renouvelé.

Du reste, c'était fictivement qu'on avait enrôlé sous cette bannière les deux frères Davenport. Étrangers à toute préoccupation doctrinale, ces deux Yankees ne visaient qu'aux dollars. Leurs deux ou trois esprits familiers ne s'occupaient pas des mystères de la nature, ni des destinées de l'homme en cette vie et au delà, mais de tours de force et d'adresse.

En France, du moins en général, les *esprits* qui manifestent leurs pensées par les tables et par les *médiums* le font au profit d'une doctrine sur la vie future. Mais les *esprits* qui rejettent la doctrine chrétienne se sont divisés en deux écoles, savoir : l'école dite *spiritualiste*, de M. Piérart, et l'école *spirite*, de M. Rivail, caché sous le faux nom d'Allan Kardec. Les *esprits* évoqués par M. Piérart et par ses adhérents[1] rejettent la préexistence et les nombreuses incarnations successives de chaque âme, doctrine fondamentale des esprits évoqués par les adhérents de M. Rivail. Cette seconde secte d'*esprits* s'accorde avec les disciples de M. Jean Reynaud et de l'école druidique moderne, pour nous enseigner la métempsycose transportée dans les astres. Beaucoup de ces *esprits* sor-

[1] Voy. la *Revue spiritualiste*, publiée depuis 1858 par M. Piérart, et opposée à la *Revue spirite*.

tis de la vie terrestre, par exemple celui qui, dans la *Revue spirite*, prend le nom du compositeur Ernest Chopin[1], se disent encore *errants* d'astre en astre; mais d'autres, s'il faut les en croire, sont *réincarnés* et sont installés à poste fixe sur un corps céleste. Les révélations de quelques-uns d'entre eux, transmises par leurs *médiums*, nous transportent, pour ainsi dire, dans l'astre où ils ont domicile. Par exemple, les esprits qui, dans la *Revue spirite*, se nomment Bernard de Palissy et Wolfgang Mozart, nous font connaître les paysages, les végétaux, les animaux, les hommes, les villes, les monuments de la planète Jupiter, où ils ont maintenant leurs demeures voisines de celles de Benvenuto Cellini et de Miguel Cervantes; ils nous décrivent leurs délicieuses maisons, leurs beaux jardins, leur genre de vie, leurs merveilleux concerts, et Mozart daigne même nous envoyer quelques faibles (*trop faibles!*) échantillons de la musique qu'il écrit maintenant pour les habitants de Jupiter[2]. Quand cette planète lointaine est si heureuse et si bien peuplée d'anciens habitants de notre globe, serait-il tolérable que notre plus proche voisine, notre fidèle et poétique satellite, la lune, fût déserte? Nous allons voir que les savants de l'école *spirite* y ont mis bon ordre.

Le christianisme ne défend pas de supposer que, à la

[1] Voy. la déclaration de cet esprit, extraite de la *Revue spirite* par M. O. Comettant, *les Civilisations inconnues*, p. 262-265 (Paris, 1863, in-18). — [2] Ces révélations, écrites sous la dictée de ces *esprits* par le *spiritiste* et spirituel auteur comique M. Victorien Sardou et par d'autres adeptes qui travaillaient pour la librairie de M. Ledoyen, ont été insérées dans la *Revue spirite*, et des extraits en ont été donnés, avec une piquante ironie, par M. O. Comettant (ouvr. cité, p. 257-267 et 295-309). Quant à M. Sardou, je le soupçonne d'avoir fait là une *comédie*.

surface des corps célestes autres que la terre, il puisse y avoir des âmes raisonnables et libres, unies à des corps vivants dans des conditions plus ou moins analogues à celles de notre existence terrestre[1]. Cependant, par son silence sur ce point, l'Église catholique s'est attiré le blâme dédaigneux de quelques penseurs, qui réclament cette hypothèse comme un dogme indispensable, et qui y joignent la métempsycose, réprouvée par l'Église. Ces amis du progrès, abandonnant la doctrine chrétienne sur l'autre vie, ont repris la vieille doctrine celtique, suivant laquelle les âmes vont de corps en corps dans une succession d'épreuves sans fin, et sont punies ou récompensées pour leur conduite dans leurs vies antérieures, quoiqu'elles en aient perdu le souvenir en s'incarnant de nouveau : doctrine sainte et nationale, enseignée dans notre patrie par les druides, à l'heureuse époque où, avant de s'être laissé séduire par l'Évangile, nos aïeux les Gaulois offraient à leurs nombreuses divinités des victimes humaines ! Quelquefois ces victimes n'étaient convaincues d'aucun crime[2] ; mais, puisqu'elles étaient malheureuses, elles devaient avoir été coupables dans une vie antérieure. Adouci par l'influence chrétienne, le *druidisme* moderne diffère de l'ancien plus qu'il ne voudrait l'avouer. Le raisonnement que nous venons de citer est peu charitable pour les malheureux, et la pratique des druides l'était moins encore. En gardant le principe de ce raisonnement, le nouveau drui-

[1] Voy. mon livre de *la Vie future*, 2e éd., chap. 9 (3e éd., chap. 10), § 2, (Paris, 1858, in-18). — [2] Voy. les textes cités dans mon opuscule intitulé : *Appendice au livre de la Vie future* (Paris, 1858, in-18).

disme en répudie les conséquences, et, l'astronomie ayant élargi pour lui les horizons de la métempsycose, il étend sa charité sans bornes aux habitants des astres lointains, mais surtout, comme nous allons le voir, aux habitants de la lune. Ce petit épisode, qui m'a paru curieux, se rattache d'ailleurs à notre sujet; car, depuis la mort de M. Jean Reynaud, l'école druidique, privée de son chef, a cherché un appui dans une alliance défensive et offensive avec le *spiritisme*[1], qui la met en rapport avec les *esprits* des régions célestes.

Puisqu'un historien distingué, mais disciple trop fidèle de M. Jean Reynaud, a bien pu, comme on sait, faire violence à l'histoire, pour conquérir au druidisme gaulois la gloire de Jeanne d'Arc, héroïne si chrétienne et si française, pourquoi un astronome de la même école aurait-il hésité à faire violence à l'astronomie et à la physique, pour transformer la lune en un séjour commode pour des hommes amenés à sa surface par la métempsycose? La doctrine druidique moderne veut absolument que sur chacun des corps célestes nous ayons des frères et des sœurs, jadis habitants de la terre, êtres semblables à nous par leur genre de vie et par leurs ha-

[1] Voy. surtout M. Pezzani, *la Pluralité des existences de l'âme*, 3e éd. (Paris, 1865, in-18), et *les Bardes druidiques, synthèse philosophique du* XIXe *siècle* (Paris, 1865, in-18). Voy. aussi les ouvrages de M. Camille Flammarion : *les Habitants de l'autre monde*, etc., 2 ou 3 séries (1863, in-18); *la Pluralité des mondes habités*, nouv. éd. (1864, in-18); *les Forces naturelles inconnues*, etc. (sous le pseudonyme d'Hermès, 1865, in-18); *les Mondes imaginaires et les mondes réels* (6e éd., 1 vol. in-18); *Dieu dans la nature* (4e éd., 1 vol. in-18). Le second ouvrage, le quatrième et le cinquième sont de l'école de M. Jean Reynaud; le premier est de l'école *spirite;* le troisième hésite entre l'école *spirite* et l'école *magique*.

bitudes de famille. Comment prononcer une exception contre la lune? Mais il serait cruel de laisser manquer d'air dans leur nouvelle patrie nos frères et nos sœurs des républiques de la lune, ou bien de les reléguer, avec une atmosphère insuffisante, au fond de quelques vallées lunaires. Cependant c'est seulement au fond de ces vallées que, sur la moitié de la lune toujours tournée vers nous, il est possible de supposer une atmosphère comparable à la nôtre; car, au-dessus du niveau moyen de la surface lunaire, l'absence d'une telle atmosphère est constatée par les observations télescopiques, qui ne nous montrent aucune réfraction de la lumière des étoiles près de leur contact apparent avec le disque lunaire. Après avoir fait cet aveu dans un ouvrage[1] en tête duquel il s'intitule *ancien élève astronome de l'Observatoire impérial et professeur d'astronomie*, mais disciple de M. Jean Reynaud[2] et auteur de publications en faveur du *spiritisme*[3], M. Camille Flammarion pose hardiment une atmosphère sur un seul des deux hémisphères de notre satellite, sur celui que nous ne voyons jamais. Remarquons que l'absence de réfrac-

[1] *La Pluralité des mondes habités*, 2e éd., liv. II, chap. 1, p. 89-90 et 103 (1864). — [2] M. Pezzani (*la Pluralité des existences de l'âme*, 3e éd., Préf., p. I-III, et ch. 9, p. 341-351, et *les Bardes druidiques*, 2e éd., p. 215) cite M. Flammarion comme un des disciples les plus distingués de M. Jean Reynaud et comme une des plus grandes autorités scientifiques que le *spiritisme* peut invoquer. — [3] *Les Habitants de l'autre monde, Études d'outre-tombe*, publiées par M. Camille Flammarion, 1re série : *Communications du salon Mont-Thabor;* 2e série : *Entretiens familiers avec les esprits*, etc., *au salon de la Madeleine, médium mademoiselle Huet* (Paris, Ledoyen, 1863, in-18). La 1re série est épuisée. Sur la couverture de la 2e série, la seule que j'aie pu me procurer, on lit l'annonce d'une 3e série (sous presse) : *Communications obtenues au Cercle des expériences typtologiques, médium madame Rodière*. J'ignore si cette 3e série a paru.

tion autour des bords du disque apparent prouve que l'atmosphère supposée de la moitié invisible est nulle près de ses bords. Voilà donc, tout au plus et faute de mieux, un tiers ou un quart de la surface lunaire annexé violemment aux domaines de la métempsycose! Mais comment, malgré les lois de l'attraction universelle et malgré les lois de l'expansion des gaz, cette atmosphère s'abstient-elle d'approcher de l'hémisphère lunaire toujours tourné vers nous? C'est là un miracle perpétuel que, par la bouche d'un astronome, la nouvelle croyance druidique propose à la crédulité de ses adeptes!

Laissons là les habitants de la lune et de Jupiter, ou du moins ceux d'entre eux qui, plus casaniers ou plus occupés que Bernard de Palissy et Mozart, laissent aux *esprits errants* le soin de venir converser avec nous sur la terre, soit par les tables tournantes et par les coups frappés, c'est-à-dire par le procédé que M. Flammarion appelle *typtologique*, soit par d'autres procédés que d'autres adeptes appellent *médianimiques*. Revenons aux miracles que les *esprits* voyageurs, *nos frères de l'erraticité*, comme M. Pezzani [1] les appelle, daignent opérer pour nous ici-bas.

Supposons que, parmi ces phénomènes merveilleux, tables sautant, dansant, parlant par coups frappés, guéridons écrivant avec un crayon attaché à un de leurs pieds, esprits invisibles écrivant eux-mêmes avec ou sans crayon, ou bien empruntant la main ou la voix d'un *médium* inspiré par eux, supposons, dis-je, que, parmi

[1] *Les Bardes druidiques*, 2e éd., p. 88.

ces phénomènes si difficiles à croire pour un homme de bon sens, il y ait quelques faits bien constatés et scientifiquement inexplicables. Sur l'explication de ces faits, un doute raisonnable me paraîtrait le parti le plus sage; car il y a beaucoup de phénomènes naturels dont l'explication se fait attendre, par exemple certains phénomènes de l'*hypnotisme* et des hallucinations; mais surtout il y a beaucoup de tours d'adresse dont il est très-difficile de deviner le secret. Faut-il s'en étonner outre mesure? Non; car, mettez en présence, d'une part, un homme très-habile à faire ces jolis tours, dans des conditions qu'il a choisies, ou du moins prévues et préparées, et après s'y être exercé pendant des années pour s'en faire un moyen de gloire et de fortune; d'autre part, un spectateur dépourvu d'expérience personnelle en cette matière et placé de manière à ne voir, et le plus souvent dans une demi-obscurité, que ce qu'on veut bien qu'il voie : évidemment entre ces deux hommes la partie n'est pas égale, quelle que puisse être en faveur du second la supériorité d'intelligence et de savoir, trop souvent compensée d'ailleurs par une confiance plus honnête que prudente dans la bonne foi d'autrui; la partie est trop belle pour ceux qui font parler les âmes des morts au profit de leur bourse, ou de leur vanité, ou de leur amusement, ou bien de leur esprit de secte ou de système.

Une circonstance fâcheuse pour ces révélations surnaturelles qu'on nous vante, et sur l'autorité desquelles on a de nos jours la prétention de fonder une nouvelle philosophie et presque une nouvelle religion, c'est que les *esprits* révélateurs ne sont pas plus d'accord entre eux

qu'avec la raison et le bon sens. En vain, pour expliquer les erreurs et les contradictions évidentes de ces oracles des morts, dans un ouvrage[1] en tête duquel il s'intitule *avocat à la Cour impériale de Lyon et lauréat de l'Institut*, M. Pezzani, parlant le langage spécial de la secte *spirite*, avoue que chez les *désincarnés* (c'est-à-dire, en français, chez les âmes des morts), de même que, chez les *incarnés* (c'est-à-dire, en français, chez les vivants), la médiocrité d'esprit n'est pas rare, et qu'il ne faut attendre de grandes révélations que de la part des *esprits supérieurs*. Tous les *spiritistes* avouent aussi que souvent des *esprits* menteurs usurpent les noms et prennent la place de ceux qu'on évoque. A quel signe donc, parmi tous ces *esprits*, reconnaîtra-t-on les *esprits supérieurs*, à moins que ce ne soit à la conformité de leurs doctrines avec celles de la secte qui invoque leur autorité? Tel est, en effet, le *critérium* que MM. les *spiritistes* emploient pour discerner les esprits révélateurs : « Les *esprits supérieurs*, qu'il faut croire, sont ceux qui pensent comme nous. » Et maintenant voici la conclusion qu'ils tirent : « Nous avons raison; car nous avons pour nous les *esprits supérieurs*. » Au jugement du public impartial, qui n'accepte ni ce cercle vicieux ni certaines admirations aussi ampoulées que mal fondées, ces *esprits supérieurs*, même ceux qui usurpent les noms les plus glorieux, sont d'une extrême médiocrité[2]. Encore s'ils n'étaient que médiocres! Mais souvent ils sont absurdes, et de plus ils sont

[1] *Les Bardes druidiques*, p. 90. — [2] M. Pezzani lui-même (*les Bardes druidiques*, p. 91-92) déclare que les *esprits supérieurs* ne nous ont pas encore parlé, et que les *esprits* de M. Allan Kardec sont des *esprits médiocres*.

menteurs maladroits; car, si toutes ces révélations obtenues par des tables ou autrement venaient d'esprits de l'autre monde, ces esprits joueraient bien mal le rôle des morts pour lesquels ils se donnent. En effet, les morts qui parlent et écrivent, dit-on, par les tables et les *médiums*, par exemple ceux dont MM. Cahagnet, Victor Hennequin, Paul Auguez, Camille Flammarion et autres ont publié les conversations et les dictées en prose et en vers[1], et même les *esprits supérieurs, sous la dictée et par ordre* desquels le pseudonyme Allan Kardec (M. Rivail) déclare avoir écrit et publié son *Livre des esprits*, ou bien les prosateurs, les poëtes et les compositeurs de musique dont M. le libraire Ledoyen a fait imprimer les œuvres littéraires ou musicales écrites ou dictées par eux depuis leur sortie de ce monde[2], tous ces morts, si les noms illustres qu'ils portent leur appartenaient, justifieraient vraiment trop cette remarque ironique, que *rien ne change le style d'un homme comme d'être mort*. Depuis leur décès, les plus illustres d'entre eux auraient vraiment trop changé, non-seulement de style, mais de pensées, et ils se seraient trop faits les plagiaires de certains vivants, qui, s'ils ont, comme M. Pezzani[3], l'espoir de devenir des *esprits supérieurs*, sont loin de l'être encore ; de grands écrivains, comme Bossuet ou Voltaire, auraient vraiment trop oublié la langue française et le bon sens, choses très-respectables, trop souvent outragées

[1] Voy. ci-dessus, § 3. — [2] Sur ces publications et sur ce commerce de librairie entre les âmes des morts et un éditeur vivant, voyez M. Comettant, *les Civilisations inconnues*, p. 254-344. — [3] *Les Bardes druidiques*, p. 92.

ensemble, par exemple dans la plupart des écrits en faveur du *spiritisme*[1]. Ajoutons qu'un même mort change entièrement, non-seulement de langage, mais de croyances, suivant qu'il est évoqué par tel ou tel *médium*, de la secte de M. Piérart, ou de celle de M. Allan Kardec, ou d'une autre nuance. Voltaire reste anti-chrétien avec certains *médiums* français; mais il est devenu un pieux protestant avec des *médiums* de Boston[2] et un parfait catholique avec M. Carion[3]. Placé entre ces révélations discordantes, obtenues toutes par les mêmes procédés, un homme sensé ne doit pas hésiter à les rejeter toutes ensemble et les procédés avec elles.

Faut-il croire davantage les assertions des esprits, quand ils prétendent être des anges? Non; des anges réduits à faire tourner des tables pendant de longues et nombreuses journées, pour obéir aux caprices de simples mortels, seraient des anges bien déchus : les esclaves antiques, condamnés à tourner la meule, étaient plus utiles et n'étaient pas plus à plaindre, que ne le seraient ces anges prétendus.

Faut-il croire certains esprits qui se donnent pour des démons? J'avoue que mon incrédulité ne se laisse pas

[1] Voyez surtout les ouvrages déjà cités de M. Cahagnet et de M. Paul Auguez. Voyez aussi une série d'articles insérés par M. le docteur Clever de Maldigny dans le *Journal du magnétisme animal*, 1857, nos 12-15. Je ne connais rien de comparable à ce style *magnético-spiritique*, à moins que ce ne soit le style *positiviste*, tel qu'il se trouve dans le *Système de politique positive, traité de sociologie*, par lequel, de 1851 à 1854, M. Auguste Comte *a institué la religion de l'humanité*, c'est-à-dire une religion sans Dieu. — [2] Voy. M. Tissandier, *Des sciences occultes et du spiritisme*, p. 37. — [3] *Lettre sur l'évocation des esprits* (Paris, 1853, in-32). En tête du volume se trouve un *fac simile* de l'écriture *spiritique* de Voltaire.

toucher non plus par cette franchise apparente, et qu'elle n'accepte pas non plus l'accusation intentée contre tous les autres *esprits* d'être des démons plus dissimulés que ceux-là. Mon incrédulité sur ce point trouve un appui dans les deux remarques alléguées en faveur de l'explication mécanico-physiologique des mouvements des tables. Car, lorsqu'ils ne se bornent pas à étonner et à divertir les curieux par des niaiseries insignifiantes, pourquoi les démons des tables se feraient-ils habituellement pieux avec les personnes pieuses, catholiques avec les catholiques, protestants avec les protestants, rationalistes avec les rationalistes? Mais surtout pourquoi tout ce qui s'oppose à la pression des doigts sur les tables réduirait-il, comme il arrive habituellement, sinon toujours, celles-ci à l'inaction et les esprits bons ou mauvais au silence?

Bien plus, si les *esprits* bons ou mauvais sont les vrais auteurs du prodige, à quoi servent non-seulement les *médiums*, mais les tables et les doigts, les coups frappés, les alphabets de convention, procédés compliqués dont l'étude a pris le nom de *typtologie*[1]? Ou bien qu'est-il besoin d'attacher un crayon au pied d'un guéridon ou bien à une planchette[2]? Sans *médiums*, sans tables tournantes, sans guéridons scribes, en plein jour, une feuille de papier et un crayon sur une table immobile suffiraient. A toutes les époques, depuis qu'il y a des hommes sachant lire et écrire, les *esprits*, âmes des

[1] Sur la *typtologie*, voy. M. l'astronome Flammarion, *les Habitants de l'autre monde*, 2e série, p. 16-23. — [2] Voy. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 324-326.

morts, auraient pu se passer la fantaisie d'adresser des épîtres aux vivants. Pour s'en aviser, ils n'auraient pas eu besoin d'attendre qu'au XIX[e] siècle deux demoiselles anglo-américaines se fussent exercées à faire craquer les tendons de leurs jambes de manière à imiter le bruit de coups frappés, et que des *médiums*, c'est-à-dire des hommes s'offrant comme intermédiaires entre les morts et les vivants, se fussent avisés de poser sur des tables leurs mains, qui, si elles ne mettent pas les tables en mouvement, sont inutiles aux esprits, et qui, si elles meuvent les tables, rendent les *esprits* inutiles. Il est vrai que certains *médiums*, plus hardis que les autres et amis du progrès, ont prié les *esprits* d'écrire tout simplement avec un crayon libre, et il est arrivé, dit-on, aux *esprits* d'essayer, mais avec un succès aussi suspect que rare. M. Home, les frères Davenport et quelques autres *médiums* américains attestent seuls quelques succès de ce genre, obtenus dans le *demi-jour*, et M. Schindler lui-même [1] hésite à accepter ce témoignage venu d'un pays si propice aux mystifications de tout genre. Remarquons, d'ailleurs, que, de l'aveu de quelques *médiums* américains, le crayon manié par les esprits qu'ils évoquent a besoin d'un support [2]. Comme s'il était plus difficile aux esprits de soutenir le crayon, que de lui faire exécuter les mouvements nécessaires pour tracer les lettres ! et comme si les *esprits*, qui soulèvent, dit-on, les pieds de lourdes tables portant un homme du poids de 87 kilo-

[1] *Das magische Geistesleben,* liv. VII, p. 306. — [2] Voy. M. de Mirville, *Des esprits,* 1[er] Mém., t. I, 2[e] éd., p. 411, et M. Nichols, *Phénomènes des frères Davenport,* trad. franç., p. 29 (Comparez p. 27).

grammes [1], n'auraient pas, sans le secours d'un support, la force de tenir un crayon debout sur le papier ! Plus forts ou plus adroits que les autres, les *esprits* de M. Home et des frères Davenport tiennent le crayon avec leurs mains tantôt invisibles, tantôt entrevues, mais toujours dans l'indispensable *demi-jour*.

C'est là ce que MM. les *spirites* appellent l'*écriture directe*. En effet, il y a évidemment là quelqu'un qui écrit directement; mais je crois que ce sont des *vivants* aidés de quelque artifice. L'*écriture spontanée*, c'est-à-dire celle que, sans plume ni crayon, les esprits font apparaître spontanément sur le papier, serait un miracle bien plus étonnant encore. Mais ce miracle, proclamé par M. le baron de Guldenstubbe, a été bien et dûment convaincu de n'être qu'une mystification risible [2], dont j'aime à croire que M. le baron était la dupe et non le compère.

Des *médiums* mieux avisés ont trouvé, à l'usage des *esprits*, un autre procédé, qu'on nomme *médianimique*. Ce procédé extrêmement commode, dont l'invention paraît appartenir à la France, consiste, pour les *esprits*, soit à emprunter la main d'un *médium*, main obéissante, guidée par les esprits [3], soit, plus simplement encore, à

[1] Voy. M. de Gasparin, cité par M. de Mirville, *Question des esprits*, p. 10 (Paris, 1855, in-8°). — [2] Voy. M. de Guldenstubbe, *la Réalité des esprits et le phénomène de leur écriture directe démontré* (Paris, 1857, in-18). Mais voy. aussi M. A. S. Morin, *Du magnétisme et des sciences occultes* (Paris, 1860, in-18), et M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 363-367. — [3] Voy. M. Carion (*Lettre sur l'évocation des esprits*, Paris, 1853, in-18), et M. Girard de Caudemberg (*le Monde spirituel*, ch. 5, p. 94 et suiv., Paris, 1857, in-18). Comp. M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 352-363.

parler par la bouche du *médium* inspiré[1]. Ce dernier mode de communication, le plus simple de tous, est l'équivalent de l'oracle de Delphes, sauf la substitution d'un salon au temple, d'un fauteuil au trépied, des *esprits* à Apollon et des *médiums* à la pythie. Mais alors l'explication physiologique se présente d'elle-même; car, lorsqu'il n'est pas un imposteur, le *médium* écrivant ou parlant peut être un halluciné, ou, si l'on veut, un *hypnotisé*[2]. Or, on sait que, dans l'hallucination et dans le somnambulisme, certaines facultés reçoivent quelquefois une activité extraordinaire, et que quelquefois l'halluciné ou le somnambule attribue ses propres pensées à une intelligence étrangère, par une sorte de dédoublement imaginaire de sa personnalité[3].

Cependant quelquefois, dit-on[4], le mouvement des tables commence et se continue sans que personne y touche, et l'on ajoute que ce mouvement spontané se règle sur la volonté des personnes présentes. Mais, quand on veut citer des témoignages sérieux en faveur de cet incroyable phénomène, on prend toujours ceux que M. le comte de Gasparin, M. le professeur de Thury et leurs dix ou douze coopérateurs ont publiés sur les expériences faites à Valleyres, dans le canton de Vaud, à la fin de l'année 1853. Du reste, il faut remarquer qu'à Valleyres les tables ne conversaient pas et ne rendaient aucun oracle. Etaient-elles comme le perroquet

[1] Voy. M. Figuier, t. IV, p. 327-328. — [2] Voy. M. Figuier, t. IV, p. 326-329. — [3] Voy. M. Lemoine, *Du Sommeil*, etc., p. 359, et M. Maury, *le Sommeil*, etc., 2e éd., note G. — [4] Voy. M. de Gasparin, cité par M. Figuier, *Hist. du merv.*, 2e éd., t. IV, p. 299-302.

Vert-Vert, qui *ne disait mot, mais n'en pensait pas moins?* L'on me permettra peut-être de supposer qu'elles ne pensaient pas plus qu'elles ne parlaient : sans doute l'*esprit* ne leur était pas venu. Cependant on nous assure que plusieurs fois, sans être touchées, elles ont obéi aux ordres des expérimentateurs. Depuis 1853, les tables n'ont plus voulu renouveler ce prodige, ni à Valleyres ni ailleurs, si ce n'est dans les séances de l'habile M. Home et de ses dignes émules les frères Davenport. J'incline à croire, avec M. Figuier[1], que derrière les observateurs de bonne foi il y avait à Valleyres un mystificateur. Mais, s'il était certain, comme M. de Gasparin l'affirme, que, sans aucun contact humain et sans aucun moyen physique, au signal donné par la volonté des personnes présentes, les tables se fussent mises à tourner et à lever les pieds très-haut en l'air, alors l'explication *préternaturelle*, que M. de Gasparin repousse, serait la seule possible, la seule raisonnable. Car, d'une part, dire que les tables obéissent d'elles-mêmes, ce serait dire qu'elles vivent, pensent et veulent, ce serait dire une absurdité ; d'autre part, dire qu'une action *inconsciente* de l'âme humaine, sans l'intermédiaire du corps humain, peut mouvoir *à distance* des corps pesants, ce serait, comme nous le verrons (§ 9), supprimer la possibilité de toute certitude dans les sciences physiques.

Les tables de Valleyres auraient donc été mues volontairement par des puissances intelligentes et invisibles,

[1] Voy. M. Figuier, t. IV, p. 306.

comprenant les ordres des expérimentateurs, et capables de faire exécuter ces ordres par la matière inanimée, en vertu d'un pouvoir temporaire et exceptionnel, que, pour un motif bien difficile à concevoir, Dieu leur aurait concédé. Or, si cette explication était acceptée pour les tables *obéissantes* de Valleyres, il serait tout naturel de l'appliquer aussi aux tables *parlantes*, dont les phénomènes, comme nous l'avons montré, ne sont pas encore suffisamment expliqués.

Du reste, les esprits moteurs des tables parlantes auraient plus de dextérité que de véracité et de savoir; car, comme nous l'avons vu, ils jouent toujours très-maladroitement leurs rôles d'âmes de morts connus, et surtout de morts illustres par la science et le génie, ou bien par la sainteté. Ces esprits, excellents prestidigitateurs, seraient donc, non-seulement sujets à l'erreur, comme quelques-unes de leurs réponses ne le prouveraient que trop, mais encore menteurs. On pourrait donc à bon droit leur appliquer le nom bien connu que la théologie donne aux puissances invisibles et malfaisantes. Quand on veut croire à la réalité de ces prodiges plus que suspects, et garder le sens commun, c'est là qu'il en faut venir. Mais le mieux me paraît être de ne croire qu'après mûr examen.

Je suis très-éloigné de partager la démonomanie de certains hommes, très-estimables d'ailleurs [1], qui voient

[1] Voy. M. de Mirville, *Des esprits et de leurs manif.*, etc., 1er Mém., t. II, 2e éd. (Paris, 1854, gr. in-8o); 2e Mém., t. II, liv. III et IV (1863-1866), et 3e Mémoire promis; le même, *Question des esprits* (Paris, 1855, gr. in-8o), et M. Gougenot de Mousseaux, *Mœurs et pratiques des démons* (Paris, 1854, in-18). En ce qui concerne le caractère diabolique des

partout des maléfices diaboliques : ils en voient, non-seulement dans les tables tournantes et dans le somnambulisme magnétique, non-seulement dans *le tiers des maladies*, considérées par eux comme œuvres du démon, parce que, disent-ils, au siècle dernier, le prêtre autrichien Gassner les guérissait par des exorcismes, mais encore dans les phénomènes de l'électricité atmosphérique, et en général dans les phénomènes météorologiques dont l'explication physique ne leur paraît pas satisfaisante ; ils vont même jusqu'à préposer un bon ange et un mauvais ange à *chaque objet de la création*[1]. Il me semble qu'au lieu d'engager une longue discussion avec ces hommes de bonne foi, dont quelques-uns, M. de Mirville par exemple, ont beaucoup d'esprit, mais qui voient tout, faits et textes, à travers le prisme de leur idée fixe, on peut leur laisser le soin, dont ils s'acquittent si bien, de ruiner leur thèse par son exagération même.

Mais, quelque éloignement qu'on puisse et qu'on doive avoir pour ces excès de la démonologie, il faut reconnaître que, si certains faits attestés par M. de Gasparin et acceptés par d'autres ennemis du merveilleux étaient exempts de tout soupçon d'illusion et de supercherie, alors, plutôt que d'attribuer à la volonté humaine une

tables tournantes et parlantes, plusieurs savants distingués avaient autorisé M. de Mirville à publier leur adhésion. Peut-être en sont-ils aux regrets, et, pour cette raison, je m'abstiens de les nommer ici. — [1] Une critique très-judicieuse de cette dernière doctrine, et une réfutation du contre-sens burlesque à l'aide duquel M. de Mirville l'a introduite de vive force dans un texte de saint Paul, se trouvent dans les *Études religieuses, hist. et litt. par des PP. de la Compagnie de Jésus*, nouv. série, t. X (Paris, mai 1866), p. 109-111.

puissance qui serait, comme nous le verrons (§ 9), absolument inconciliable avec la science, il vaudrait mieux admettre les conclusions très-logiquement déduites de ces faits par le R. P. Matignon [1] et par d'autres [2], sur l'intervention physique du démon dans les oracles des tables.

Je doute fort de cette intervention, parce que, comme je l'ai dit, elle ne me paraît ni démontrée ni vraisemblable, et je vois au contraire de fortes probabilités pour attribuer ces prodiges en partie à l'illusion et en partie à la supercherie [3]. Mais cette opinion, bien arrêtée dans mon esprit, ne m'empêche nullement de reconnaître la justesse parfaite et la haute sagesse du jugement sévère du R. P. Matignon sur cette pratique, qui consiste à s'adresser à une table comme à un être intelligent. Avoir foi aux réponses des tables, ou bien à celles des *médiums*, sans savoir d'où viennent ces réponses, c'est une superstition absurde, qui court au-devant de l'erreur. Faire

[1] *Les Morts et les vivants* (Paris, 1862, in-18). — [2] M. l'abbé Bautain, *Avis aux chrétiens sur les tables tournantes et parlantes* (Paris, 1853); M. le marquis de Roys, *la Vérité sur le spiritisme*, 2e éd. (Paris, 1863, in-32); le P. Nampon, *Du Spiritisme* (Paris et Lyon, 1863, in-18); M. l'abbé Poussin, *le Spiritisme devant l'histoire et devant l'Église* (Paris, 1866, in-18), etc. — [3] Telle est aussi l'opinion de l'auteur très-catholique et très-sensé du livre intitulé : *les Superstitions du paganisme renouvelées, ou le Spiritisme dévoilé, par un esprit de ce monde* (Paris, 1863, in-18). Contraire à cette opinion, M. l'abbé Poussin (*le Spiritisme,* Ire partie, I, 7, p. 36-37, et IIe partie, I, 4, p. 152-159, à rapprocher de III, 2, p. 201-204; IV, 8, p. 258-261; V, 1, p. 281-282) constate cependant qu'elle est compatible avec l'orthodoxie, que, conforme à la doctrine de Bergier sur la magie, elle est d'accord avec la pensée de S. Irénée, de S. Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Tertullien, et que S. Augustin et S. Jean Chrysostome ne se décident ni à la rejeter ni à l'adopter.

parler les tables et consulter les *médiums*, c'est vouloir évoquer des *esprits* d'un autre monde. Vouloir les évoquer sans croire à la réalité de leur intervention, c'est un jeu déraisonnable, qui ne peut pas durer longtemps sans dégénérer en superstition absurde pour les malheureux qui s'y livrent et pour d'autres malheureux qu'ils y entraînent. Evoquer les esprits en y croyant, ou bien en ayant des doutes, c'est décidément une pratique superstitieuse, et d'autant plus digne de blâme, qu'on ignore absolument la nature de ces esprits souvent pris en flagrant délit de mensonge d'après les *spiritistes* eux-mêmes. Bien des personnes crédules ont compromis dans le commerce de ces oracles ce qui leur restait de croyances raisonnables et de sens commun; plusieurs y ont perdu entièrement la raison.

L'explication démonologique de ces phénomènes est plus raisonnable que l'explication *magique* ou que l'explication *spiritique*, et elle n'a pas les mêmes dangers. En effet, nous verrons (§ 9) que l'explication *magique* détruit les sciences naturelles. Quant à l'explication *spiritique*, nous allons voir tout de suite où elle conduit. Les personnes de bonne foi, qui croient que les démons interviennent physiquement dans ces phénomènes étranges, n'ont rien à craindre, pourvu qu'elles s'abstiennent de les provoquer; car leur croyance chrétienne leur dit que partout et toujours les démons sont soumis malgré eux à la puissance de Dieu. Au contraire, pour tout adepte du *spiritisme*, lors même qu'il en éviterait les pratiques, il n'y a plus de sécurité possible, s'il comprend bien les conséquences évidentes de cette doc-

trine, et s'il peut supposer que des hommes méchants soient morts en le haïssant. En effet, que nous disent les organes les plus accrédités du *spiritisme?* Les esprits des défunts sont libres de se manifester quand et comme ils veulent [1]. Leurs manifestations n'ont rien de surnaturel [2]. Non-seulement rien ne peut nous soustraire à leur vue, mais ils lisent, s'ils le veulent, jusqu'au fond de toutes nos pensées [3]. Ils ne sont visibles que quand ils veulent l'être [4]. Ils peuvent franchir toutes les distances avec la rapidité de l'éclair [5]. Aucune matière ne leur fait obstacle, ils pénètrent partout, même dans les lieux hermétiquement clos [6]. Par leur organisme subtil (*périsprit*) ils agissent naturellement et à volonté sur la matière inerte, de manière à soulever de lourdes tables, à enlever de terre des personnes, à lancer avec force des objets pesants [7]. D'après cela, il est clair que les esprits pervers de certains morts pourraient facilement commettre à tout instant des meurtres, des vols, des incendies, des empoisonnements, sans qu'il fût possible de s'en défendre. Y a-t-il des *esprits* capables de vouloir commettre ces crimes? Voici ce que les docteurs du *spiritisme* nous répondent : parmi les esprits des morts, il y en a qui ne valent pas mieux qu'ils ne valaient pendant leur vie; il y en a qui sont menteurs, fourbes, hypocrites, *vindicatifs* [8], et l'on trouve parmi eux *tous les de-*

[1] Voy. M. Allan Kardec, *Résumé de la loi des phénomènes spirites*, § 18, à la suite des *Phénomènes des frères Davenport*, par le docteur Nichols, trad. franç., p. 333. — [2] *Résumé*, etc., § 31, p. 339. — [3] *Rés.*, § 7, p. 328. — [4] Voy. M. Kardec, *le Spiritisme à sa plus simple expression*, même volume, p. 350. — [5] *Résumé*, § 5, p. 328. — [6] *Rés.*, § 11, p. 330. — [7] *Rés.*, §§ 13 et 15, p. 331 et 332. — [8] *Rés.*, § 9, p. 329.

grés de méchanceté [1]. En effet, quand MM. les *spiritistes* ont évoqué des morts connus, ils ont retrouvé en eux les vertus et les vices qu'ils avaient pendant leur vie [2]. Les scélérats, que les plus honnêtes gens peuvent avoir eus pour ennemis, sont donc mille fois plus à redouter depuis leur mort. S'il est une crainte superstitieuse capable de rendre fou, c'est bien celle-là, et elle est la conséquence nécessaire du *spiritisme*, tel qu'on nous l'enseigne d'après les communications prétendues des morts. Mais n'est-on pas déjà fou, quand on est capable de telles craintes? Il est vrai que, sans les avoir soi-même, on peut trouver son plaisir ou son profit à les répandre. Alors on n'est pas fou; mais (ce qui est bien pire) on travaille à propager la démence. Que les apôtres du *spiritisme* y réfléchissent, et qu'ils comptent, s'ils le peuvent, leurs victimes!

En résumé, les tables tournantes parlant par signes et les guéridons écrivant sont un phénomène naturel imparfaitement expliqué, mais dont l'explication n'est pas bien nécessaire, si ce n'est pour engager mieux les personnes sensées à ne plus s'en occuper. Cette pratique et toutes celles qui ont pour but de converser avec les *esprits* sont un jeu inquiétant pour tout le monde et dangereux surtout pour ceux qui le désirent le plus, c'est-à-

[1] *Le Spiritisme à sa plus simple expression*, p. 352. — [2] Par exemple, dans les *Pensées d'outre-tombe* publiées, d'après les évocations de mademoiselle Huet, par M. Flammarion (*les Habitants de l'autre monde*, 2e série, p. 31 et 33-34), Rabelais exhorte les hommes à bien boire, à bien manger, à se moquer de l'enfer et à compter sur le paradis, pourvu que, dans l'occasion, ils ne refusent pas de donner à boire et à manger à leur prochain.

dire pour les personnes faibles d'esprit et pour les caractères impressionnables. C'est, pour tout le monde, une occupation absurde, où il y a beaucoup de temps à perdre, et où il n'y a rien d'utile à apprendre; c'est une occupation blâmable, dans laquelle, en consultant les *esprits*, on risque de perdre le sien, ou du moins d'obscurcir, au profit d'un illuminisme malsain, ce qu'il y a de plus clair et de plus solide dans les convictions philosophiques et religieuses.

Le rationalisme superstitieux des adeptes du ***spiritisme*** et le panthéisme extravagant des partisans modernes de la ***magie*** s'accordent à voir dans les oracles des tables tournantes et des ***médiums*** une révélation précieuse et le point de départ d'un progrès merveilleux de l'humanité. Au contraire, l'Église catholique a exhorté les fidèles à s'abstenir de toute participation à ces pratiques superstitieuses, et toute philosophie raisonnable doit reconnaître la sagesse de ce conseil. La médecine aussi doit applaudir à la réprobation prononcée contre cette funeste recherche d'émotions maladives, qui ne servent, comme une triste expérience le prouve, qu'à détraquer beaucoup de cervelles et à augmenter ainsi d'une manière déplorable le nombre des aliénés [1].

[1] La propagation effrayante de la folie dans les foyers du *spiritisme* est un fait constaté. Voyez M. de Roys, *la Vérité sur le spiritisme*, 2e éd., p. 60-61, et M. O. Comettant, *les Civilisations inconnues*, fin du chapitre sur *le Monde des esprits*, p. 343-344.

IX

La science compromise par les superstitions issues soit d'un rationalisme visionnaire, soit d'un naturalisme panthéiste ou athée, mais protégée contre ces superstitions par la philosophie chrétienne.

Que nous ne voyions pas bien clairement comment se produisent les mouvements des tables parlantes et d'autres phénomènes analogues, peu importe à la science. Le plus grand et peut-être le seul avantage d'une explication évidente et décisive serait de couper court aux explications fausses, telles que celles du *spiritisme* et de la *magie*. Peu importerait même à la science qu'il vînt à être démontré que des puissances invisibles et mauvaises, provoquées par un appel superstitieux, y jouassent un rôle. Pour la tranquillité des savants à cet égard, il suffit de savoir que la sagesse divine ne peut pas permettre aux démons de venir, sans provocation, troubler leurs observations et leurs expériences. Or, qu'ils aient ou non la foi chrétienne, pourvu que le bon sens ne leur manque pas, tous les savants peuvent être et sont, je crois, parfaitement rassurés sur ce point. Mais il importe beaucoup à la science d'écarter le *spiritisme* et la *magie*, superstitions auxquelles, comme nous l'avons vu (§ 3), le rationalisme pur poussé jusqu'au déisme laisse libre carrière, en annihilant le rôle de la divine Providence.

C'est à la philosophie surtout qu'il importe de repousser les doctrines et la méthode du *spiritisme*, qui, malgré

son absurdité patente pour tout le monde, excepté pour les yeux aveuglés par une curiosité maladive et par l'amour du merveilleux, a séduit beaucoup d'intelligences dignes d'un meilleur sort. Les doctrines du *spiritisme* sont en réalité celles des *médiums* et de leurs inspirateurs vivants, qui jusqu'à ce jour, soit qu'ils appartinssent à l'école de M. Allan Kardec, ou à celles de MM. Piérart, Cahagnet ou Carion [1], n'ont été que de très-pauvres philosophes. Cependant ils prétendent qu'ils nous transmettent les enseignements tout récents des âmes des plus grands penseurs de tous les temps passés; mais ils avouent que dans l'autre monde il y a, comme dans celui-ci, des *esprits* médiocres et menteurs, et, pour les distinguer des esprits véridiques et des esprits supérieurs, ils ne nous donnent et ne possèdent aucun *critérium*. M. Pezzani [2], tout *spiritiste* qu'il est, nous dit même que jusqu'à ce jour des *esprits médiocres* sont seuls entrés en communication avec les vivants ; quant à l'heureuse époque où des *esprits supérieurs* parlant par une table ou par un guéridon nous révèleront une philosophie et une théologie sublimes, M. Pezzani la prophétise pour un avenir inconnu. Mais quelques vieilles vérités plus ou moins défigurées et beaucoup de vieilles erreurs enrichies d'extravagances nouvelles, tout cela orné des plus étranges bigarrures de style, voilà ce que le *spiritisme* nous a donné jusqu'à ce jour. Quant à sa méthode, c'est, nous dit M. l'astronome Flammarion [3], la *méthode expérimentale* des sciences physiques, appliquée à la philo-

[1] Voy. plus haut, § 3. — [2] *Les Bardes druidiques*, p. 91-92. — [3] *Les Habitants de l'autre monde*, 2e série, préf., p. 7 et 11-14.

sophie. Mais, dans cette application spéciale, quelle est cette méthode? Il y en a deux, et celle qui est le plus en usage et que M. Flammarion[1] préfère comme la plus sûre, c'est la méthode *typtologique :* elle consiste à interroger une table mue par des *esprits* aidés d'un *médium*, à compter les coups frappés par la table, et à les interpréter à l'aide d'un alphabet de convention. D'autres préfèrent la *méthode médiamimique*, qui, plus simple et plus expéditive, consiste à recevoir directement l'enseignement du *médium* parlant ou écrivant sous l'inspiration des *esprits.* Telle est, sous ses deux formes principales, la nouvelle *méthode expérimentale* en philosophie! On pourrait, de même, demander aux *esprits* les secrets de l'astronomie, de la géologie et des autres sciences. On y viendra sans doute, et déjà, pour commencer, on a obtenu ainsi des descriptions de paysages, de maisons et de jardins de la planète Jupiter. L'effet naturel d'une telle méthode doit être d'abêtir ceux qui l'emploient avec une confiance sincère; souvent son influence va jusqu'à les rendre fous : cette méthode se substitue à l'usage légitime de la raison, et elle finit par troubler et détruire l'exercice de cette faculté dans les intelligences faibles.

La *magie* est-elle préférable au *spiritisme*? Du moins, elle est fille d'une philosophie qui prétend se fonder sur la raison et non sur l'autorité des *esprits* d'un autre monde. Mais que vaut cette philosophie, et, sous l'empire de la *magie*, que deviendraient les sciences physi-

[1] 2e série, p. 16-23.

ques? Comme nous allons le voir, c'est surtout à ces sciences que la magie s'attaque pour les détruire, en attendant qu'elle puisse les remplacer. Il importe donc à ces sciences, en même temps qu'à la philosophie, de rejeter les théories *magiques* des partisans de la *mystique naturelle*, fille du panthéisme transcendental, notamment leurs doctrines sur l'impersonnalité de l'intelligence et de la volonté humaines, sur les rapports de ces deux facultés avec ce qu'ils appellent *l'intelligence et la volonté universelles*, sur l'indépendance prétendue des facultés de notre âme à l'égard des organes du corps humain dans notre condition présente, et sur l'action illimitée qu'ils prêtent à ces facultés de l'âme humaine dans l'univers.

Rappelons-nous ces doctrines que nous avons analysées (§ 6 et 7), et montrons-en les conséquences. Pour cela, raisonnons un peu avec ceux qui les professent. Nous pourrions nous adresser à Gœrres, qui les mêle aux croyances chrétiennes, ou bien à des rationalistes qui, comme M. le docteur Clever de Maldigny [1] et M. Paul Auguez [2], les joignent au *spiritisme;* mais adressons-nous plutôt à d'autres rationalistes qui, comme MM. Schindler et Perty [3], enseignent ces doctrines magiques dans toute leur pureté et sans aucun mélange.

Suivant vous, leur dirai-je, la puissance immédiate de la volonté, agissant à distance comme force motrice, est indépendante de l'espace, elle échappe à toute mesure,

[1] Dans le *Journal du magnétisme*, 10 février 1856, et dans ce même journal, nos 12-15 de l'année 1857. — [2] *Les Manifestations des esprits* (Paris, 1857, in-8°). — [3] Voy. ci-dessus, § 7.

à toute condition et à toute limite [1]. Par sa *foi en elle-même* [2] et non en Dieu, elle peut transporter des montagnes. Pourquoi ne pourrait-elle pas accélérer, retarder ou dévier les mouvements des astres ? Vous n'êtes pas éloignés de penser que l'homme en viendra peut-être là dans les progrès futurs de son activité ténébreuse [3]. Mais savez-vous s'il n'y est pas déjà parvenu ? Chez Hipparque et Ptolémée, ce que vous appelez le *pôle lumineux* de l'intelligence et de la volonté était très-actif : savez-vous si chez eux le *pôle ténébreux* ne l'était pas autant ou plus encore ? Au lieu de découvrir dans les mouvements célestes une régularité merveilleuse, savez-vous si ces astronomes et leurs prédécesseurs n'ont pas contribué à l'y introduire, et s'ils n'ont pas, par leur *volonté magique*, réglé le ciel, comme on règle une horloge. Kepler a trouvé que la planète de Mars n'obéissait pas parfaitement aux lois des épicycles, des excentriques et des équants de Ptolémée, et que cette planète et les autres suivaient les lois du mouvement elliptique, telles que Kepler les concevait lui-même. Savez-vous si ce n'est pas Kepler qui, par la *force ténébreuse* de son âme, a contraint les planètes à suivre ces nouvelles lois ? Peut-être ces astronomes produisaient-ils les phénomènes qu'ils croyaient simplement observer. Quoi d'étonnant, puisque l'activité illimitée du pôle ténébreux de l'âme est le plus souvent dépourvue de conscience ? Mais, dès lors, on peut craindre tous les jours qu'un astronome magicien

[1] Voy. M. Schindler, *Das magische Geistesleben*, p. 138-146. — [2] Même ouvr., p. 264-266. — [3] P. 298-301.

ne bouleverse les lois de Kepler et de Newton et toute la mécanique céleste, et que, par exemple, il ne change les mouvements elliptiques en mouvements paraboliques et les planètes en comètes, sans excepter la planète que nous habitons. Que le Ciel nous préserve de ce changement magique !

Ennemoser, dites-vous, magnétisait la lune, et communiquait ainsi aux rayons solaires réfléchis par elle vers une malade une vertu magnétique et soporifique. Pourquoi, sciemment ou volontairement, ou bien sans le vouloir et sans le savoir, un observateur doué d'une forte puissance magique et d'une foi robuste en lui-même ne dévierait-il pas les rayons qui lui viendraient d'un corps céleste ou d'un autre objet plus rapproché? Pourquoi ne changerait-il pas la longueur des ondes lumineuses, et par suite la couleur des rayons, ou bien l'amplitude des ondulations, et par suite l'intensité de la lumière? Bien plus, vous dites qu'à distance la force magique de l'âme peut produire des phénomènes de lumière et d'incandescence. Or c'est par la lumière émise ou réfléchie que nous percevons les objets inaccessibles à notre toucher. Que deviennent donc toutes les observations télescopiques et microscopiques, et même toutes les observations à l'œil nu, si, outre les influences des milieux, les rayons peuvent subir certaines influences de la pensée de l'observateur, sans qu'il s'en doute lui-même, et si le désir sans conscience peut produire, pour ce magicien dupe de lui-même et pour ceux qui observent avec lui, l'apparition réelle et objective du phénomène lumineux attendu; si, par exemple, en désirant de voir un météore,

je le fais apparaître réellement, et par conséquent non-seulement à mes yeux, mais aux yeux d'autrui?

Ce n'est pas tout; vous affirmez que l'observateur, magicien involontaire, peut produire par sa pensée, en réalité et non pas seulement en apparence, les phénomènes physiques ou chimiques dont il croit trouver les lois. Vous dites, par exemple, que la force magique de l'âme d'un spectateur peut produire dans un sel en voie de cristallisation telle forme cristalline plutôt que telle autre. Voilà donc l'âme intervenant à distance, hors du corps humain, dans les phénomènes de l'attraction moléculaire. La force magique de l'âme peut, dites-vous, déterminer à distance la combustion spontanée de substances inflammables. La combustion est une combinaison chimique. Désormais le chimiste serait donc obligé de se demander si, à son insu, sa pensée ne serait pas une des forces qui agiraient dans son creuset, et si ce ne serait pas elle qui empêcherait ou déterminerait les combinaisons. La *force catalytique de la pensée* serait donc une force nouvelle à considérer dans les théories chimiques, et malheureusement ce serait une force tout à fait capricieuse et inévitable. Quand une expérience ne répondrait pas à son attente, un physicien ou bien un chimiste pourraient soupçonner un rival absent d'en empêcher le succès par un simple acte de volonté magique. Mais ce qu'il y a de pis, c'est que les magiciens capables d'exciter à distance la combustion par un simple acte de volonté deviendraient trop facilement incendiaires ou suspects de l'être. Vous dites expressément qu'un magicien, de même par un simple acte de pensée, ou bien

en agissant sur un objet inanimé, peut maléficier, torturer, faire mourir ses ennemis à cent lieues de distance. Il faut donc rallumer les bûchers contre ces malfaiteurs, plus dangereux que les sorciers d'autrefois et plus redoutables que les assassins et les empoisonneurs ordinaires. Par compensation, vous dites qu'un magicien peut guérir toutes les maladies par un acte de *foi en lui-même*, avec ou sans l'imposition des mains. Fi de la science médicale et des médecins ! Vive la magie et vivent les charlatans !

Mais, dites-vous, nous avouons que jusqu'à présent tous ces phénomènes magiques sont rares et exceptionnels, de sorte que nous voulons bien garder la science telle qu'elle est, en attendant que la magie soit devenue capable d'en reculer les limites ou de la remplacer. Vous ne voyez pas que vous détruisez la science réelle et présente, au profit de votre magie future et imaginaire. Quoi de plus commun, depuis quelques années, que les tables tournantes? Les expérimentateurs qui se vantent d'avoir réussi plus ou moins à ce jeu, en Allemagne comme en France, en Angleterre et en Amérique, se compteraient par milliers. La magie courrait donc les rues, si, comme vous l'affirmez, les mouvements des tables étaient produits, non par la pression des doigts, mais par la force magique de l'âme agissant à distance, sans conscience de ce qu'elle fait et sans l'intermédiaire des organes. Vous dites que cette même force, de même sans conscience de ce qu'elle fait, peut rendre pesants les corps légers, légers les corps pesants, soutenir l'eau dans une écuelle renversée et arrêter l'écoulement du

sable dans un sablier. Même en dehors de votre école, M. le comte Agénor de Gasparin veut qu'un fluide, envoyé à distance par les âmes des hommes qui entourent une table sans y toucher, aille prendre possession de cette table et lui faire exécuter tous les mouvements que ces âmes commandent. Si tout cela était vrai, comment un physicien pourrait-il être sûr qu'à son insu son âme, ou celle de quelque autre personne, ne mettrait pas en équilibre ou en mouvement les instruments qu'il emploie pour mesurer l'action des forces physiques? Il en serait de tous ces instruments comme d'un *pendule explorateur* mû involontairement par la main qui tient le fil de suspension[1]. Comment un chimiste pourrait-il savoir si son âme ne soulèverait pas ou n'abaisserait pas à son insu un des plateaux de la balance de précision où se trouveraient les substances qu'il devrait peser? Et que deviendrait le commerce, si la volonté perverse, ou même, sans mauvaise intention, le désir instinctif du vendeur ou de l'acheteur, pouvaient, à l'insu de l'un des deux ou de tous deux, faire pencher la balance?

Il faut avouer que le côté magique et ténébreux de l'intelligence en obscurcirait singulièrement le côté scientifique et lumineux. Or c'est à ce dernier que les sciences mathématiques, mécaniques, physiques et chimiques et leurs applications industrielles ont dû leurs immenses progrès, qui ont constitué une sorte de domination très-réelle, mais limitée et nullement magique, de l'homme sur certaines forces de la nature. Quant à la

[1] Voy. M. Chevreul, *De la baguette divinatoire, du pendule explorateur et des tables tournantes* (Paris, 1854, in-8°).

magie, ses bienfaits restent encore à l'état de promesses non accomplies. De concert avec le magnétisme animal transcendant et avec le *spiritisme*, elle a fait des somnambules, des cataleptiques, des hallucinés et des fous ; elle a fait tourner beaucoup de tables et malheureusement aussi beaucoup de têtes, notamment quelques têtes de littérateurs et même de savants : voilà ses applications pratiques. En fait de théorie, jusqu'à présent, le seul résultat positif de cette science prétendue, résultat parfaitement clair et incontestable, comme nous venons de le voir, c'est qu'avec elle on ne pourrait plus rien savoir d'une manière certaine, pas même ce qu'on verrait de ses yeux et ce qu'on toucherait de ses mains; car l'activité magique inconsciente et ses illusions inévitables se mêleraient à tous les phénomènes observés, pour y produire une confusion sans bornes et sans remède.

Voilà donc l'omniscience divine promise à l'orgueil humain par la magie moderne, fille du panthéisme! Elle nous répétait le mot du tentateur : *Vous serez comme des dieux*. Mais Pascal l'a bien dit : *Qui veut faire l'ange fait la bête*. Le mot est resté juste, et il tombe à plus forte raison sur l'homme qui, non content de se faire ange, veut se faire Dieu ; il tombe de tout son poids sur ces philosophes qui, ne voulant reconnaître dans l'ensemble de l'univers qu'un Dieu inconscient, réservent leurs adorations pour l'homme, ou bien, en d'autres termes plus obscurs, mais de même signification, pour *Dieu prenant conscience de lui-même dans l'humanité seulement*. Par ses conséquences, qui détruisent toute science, cette extravagance impie porte en elle-même son juste châtiment.

Nous avons vu (§§ 5 et 7) que le panthéisme provoque ces égarements d'un orgueil insensé. Nous avons vu (§§ 4, 5 et 7) que l'athéisme n'en préserve pas, et (§ 3) que le rationalisme des déistes a aussi ses superstitions, protégées par l'inaction à laquelle il réduit la Providence divine. Les seules forces capables de réprimer et de prévenir toutes ces folies funestes à la science sont le christianisme et une philosophie raisonnable qui peut s'accorder avec lui : je veux dire cette philosophie qui commence par constater la personnalité, l'identité persistante et la liberté intime de l'homme, au lieu de faire de chaque homme un phénomène transitoire d'une substance universelle et indéterminée; cette philosophie qui enseigne à découvrir les lois du monde par l'observation, l'expérimentation et l'induction aidées des principes évidents et du raisonnement déductif, au lieu de construire le monde *a priori* en vertu d'hypothèses érigées en axiomes, ou bien en vertu des intuitions illusoires de l'extase; cette philosophie qui trouve dans le monde physique et dans le monde moral un reflet de la sagesse toute-puissante du Créateur, et qui, dans cet être nécessaire et infini, dont l'existence lui est révélée par la raison, reconnaît une puissance toujours active et libre, législative et exécutrice, une bonté et une justice attentives à l'égard de tous et de chacun, au lieu de réduire *Dieu* à n'être qu'un mot vide de sens, un idéal sans réalité, ou bien une nécessité universelle, aveugle en elle-même et intelligente seulement dans l'homme; en un mot, cette philosophie qui reconnaît la soumission évidente et nécessaire de l'homme et de l'univers à Dieu,

auteur de l'ordre et de toute existence, au lieu de soumettre fictivement l'univers au pouvoir capricieux de l'homme divinisé. Telle est la philosophie qui peut être utile aux sciences et à la religion, en les conciliant ensemble et en les défendant contre les superstitions, leurs ennemies communes.

Quand on croit sérieusement à la Providence divine, on peut et on doit croire à la possibilité d'une intervention miraculeuse de ce même Dieu tout-puissant qui maintient dans leur intégrité toutes les lois du monde physique et du monde moral; mais on sait que cette intervention miraculeuse ne peut être qu'une exception, qui suppose et confirme la règle au lieu de la détruire, et qui, comme nous l'avons dit (§ 2), doit être motivée par une loi supérieure de l'ordre moral. Avec cette doctrine de la Providence générale et spéciale en même temps, on est en garde contre les superstitions qui détrônent la divine sagesse au profit de l'arbitraire. On repousse les superstitions de certains déistes, qui, méconnaissant dans la vie future comme dans la vie présente l'intervention de Dieu, attribuent aux âmes des morts la liberté illimitée de venir converser avec nous par des apparitions, ou bien par l'intermédiaire d'une table et d'un *médium*, et d'agir par un organisme éthéré sur la matière pondérable avec autant ou plus d'énergie et d'adresse que si elles avaient encore les organes charnels que la mort a détruits. On rejette cette puissance magique que certains philosophes veulent attribuer à l'âme de l'homme vivant; car cette hypothèse, incompatible avec la notion de la Providence divine, impliquerait la

négation de toutes les lois physiques que cette Providence a établies, ou du moins la négation de toute possibilité pour l'homme de constater expérimentalement ces lois, qui seraient dominées par l'omnipotence inconsciente et capricieuse de la volonté humaine, et cette hypothèse insensée détruirait ainsi la certitude des sciences physiques.

Le merveilleux du christianisme subsiste à côté de ces sciences, sans les gêner et sans leur nuire. La *magie*, ou *mystique naturelle*, comme l'appelle Gœrres, issue du naturalisme panthéiste ou athée, est une superstition délétère, qui veut s'installer en reine dans le domaine propre de ces sciences, de même que la méthode de construction *a priori*, cette méthode si chère à l'idéalisme transcendental, est le contre-pied de la vraie méthode scientifique[1].

Ce n'est pas la religion seule qui est menacée par ces doctrines décevantes; c'est la science, c'est la raison humaine.

La raison, la science, la religion, peuvent s'accorder ensemble, et leurs défenseurs doivent travailler à cet accord; car elles ont les mêmes ennemis.

[1] Comparez ma *Philosophie spiritualiste de la nature,* Ire partie, t. I, p. 1-16 (Paris, 1849, in-8°), et la IIe partie de mon ouvrage intitulé : *Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques* (Paris, 1868, in-18).



COMPLÉMENT DE L'ESSAI III

ORIGINE

DE LA VIE ANIMALE ET DE L'HOMME SUR LA TERRE

Le IIIᵉ des Essais contenus dans ce volume, l'Essai intitulé : *l'Hétérogénie et l'origine de la vie sur la terre*, était imprimé, lorsque j'ai fait quelques lectures qui, si j'avais pu les faire plus tôt, m'auraient engagé, non pas à retrancher ou à modifier quoi que ce soit dans cet Essai, mais à en élargir un peu le cadre, pour y faire entrer quelques considérations que je ne puis qu'esquisser ici rapidement. La plus importante de ces lectures est celle du savant ouvrage d'un naturaliste suisse devenu citoyen des Etats-Unis, de M. L. Agassiz : *De l'espèce et de la classification en zoologie*[1].

Dans cet ouvrage, la question de l'*hétérogénie* des infu-

[1] Trad. franç. de M. Vogeli, édition revue et augmentée par l'auteur (Paris, 1869, in-8°).

soires n'est pas abordée. L'auteur a sans doute compris que cette question, réduite à ses vrais termes, est d'une importance très-secondaire. Mais il a traité une question capitale en ce qui concerne l'origine de la vie sur la terre, la question de savoir si des forces aveugles suffisent pour en rendre compte : il a résolu cette question négativement, d'après les données fournies par tout le développement et les derniers progrès de la zoologie, de la paléontologie et de la géologie, sciences dans lesquelles sa compétence est incontestable.

Il prouve que la classification zoologique, en tant qu'elle embrasse toutes les espèces d'animaux qui vivent encore ou qui ont vécu sur la terre, n'est arbitraire dans aucune de ses divisions, et qu'elle a sa raison d'être dans l'ensemble des caractères que les animaux présentent, soit dans la structure et les fonctions de leur organisme, soit dans leur intelligence, leurs instincts, leurs habitudes, leurs relations mutuelles et leurs relations avec le milieu où ils vivent; que, parmi ces caractères, les uns sont essentiellement ceux des types les plus généraux ou embranchements du règne animal, d'autres ceux des classes dans chacun de ces embranchements, d'autres ceux des ordres, des familles, des genres, des espèces et de quelques divisions intermédiaires; de sorte que, si, par impossible, un embranchement, une classe, un ordre, n'étaient représentés que par une seule espèce connue, l'examen des caractères de cette espèce suffirait pour commander de constater pour elle seule l'existence d'un embranchement, d'une classe, d'un ordre, qui pourraient s'enrichir en-

suite par la découverte d'espèces jusqu'alors inconnues. L'auteur montre que cette classification, seule vraie et fondée sur la nature, est déjà trouvée en partie, qu'on peut arriver à la connaître de plus en plus, surtout en ce qui concerne les espèces actuelles, et qu'elle est l'expression d'une pensée antérieure, qui ne peut être que celle du Créateur lui-même [1].

Quels qu'aient été les moyens par lesquels la divine Providence a produit successivement sur la terre l'apparition des espèces éteintes et des espèces actuelles d'êtres vivants, l'auteur établit que l'ensemble de cette production merveilleuse suppose un plan conçu tout entier d'avance par une puissance intelligente et capable de le réaliser progressivement dans la suite des âges. Il montre que cette volonté créatrice a produit sur la terre la multitude immense des espèces animales sous quatre types fondamentaux, qu'on retrouve partout et toujours, et auxquels, après bien des essais, les classifications devront toujours revenir [2]. Il fait voir que, d'une part, les organismes les plus différents ont apparu ensemble en des temps, des lieux, des circonstances et des milieux identiques; que, d'autre part, des organismes très-semblables entre eux ont apparu en des temps, des lieux, des circonstances et des milieux très-différents; qu'ainsi, d'après les données positives de la science, on ne peut expliquer par l'action seule des causes physiques, ni les ressemblances fondamentales, ni les diffé-

[1] Chap. 1, § 1, p. 1-14, et chap. 2, p. 221-294. — [2] Suivant M. Agassiz, les infusoires appartiennent, les uns à l'embranchement des *rayonnés,* les autres à celui des *mollusques.* Les deux autres embranchements sont ceux des *articulés* et des *vertébrés.*

rences spécifiques et stables entre les êtres vivants, mais seulement certaines modifications secondaires de ces êtres, et que par conséquent l'action d'une volonté aussi sage que puissante est évidente dans l'unité et la variété du développement de la vie sur notre globe [1].

L'auteur [2] montre que la succession des espèces vivantes à travers les époques géologiques suppose nécessairement des créations successives [3], toujours dirigées par une même pensée, mais présentant un ensemble d'espèces nouvelles; il montre en même temps que cette même succession n'a pas pu résulter de perfectionnements héréditaires et de plus en plus diversifiés d'un type primitif [4]. En effet, il établit [5] que les quatre types fondamentaux du règne animal tel qu'il est, c'est-à-dire les types des rayonnés, des mollusques, des articulés et des vertébrés, ont apparu simultanément dès la première origine de la vie sur la terre; que, de même, chacune des classes des trois premiers types, à l'exception de deux, qui sont celles des acalèphes et des insectes, a eu ses représentants dès les temps primitifs, et que par

[1] Chap. 1, §§ 2-34, p. 14-220. Comp. chap. 3, p. 295-394. — [2] Chap. 1, §§ 22-24, p. 148-166. Comparez § 15, p. 76-85, surtout note 1 de la p. 77, et § 6, p. 29, note 1. — [3] En constatant que, dans tous les pays, les débris des animaux appartenant à ces créations successives se présentent toujours dans l'ordre de l'antiquité décroissante et de la superposition des terrains, M. Agassiz (chap. 1, §§ 22-24) réfute implicitement M. Flourens, qui, de l'*unité de plan*, prétendait conclure *a priori* la *simultanéité de création* de toutes les espèces tant subsistantes qu'éteintes. Voyez *Cours de physiol. comparée*, *De l'Ontologie ou étude des êtres*, leçons de M. Flourens, rec. et réd. par M. Ch. Roux, revues par le professeur, XLe leçon, p. 174-180 (Paris, 1856, in-8°). — [4] M. Agassiz réfute ainsi le système auquel M. Darwin a donné son nom. — [5] Chap. 1, § 7, p. 32-36, et § 2, p. 17-18, avec la note 2 de la p. 17.

conséquent les animaux des embranchements supérieurs ne sont pas issus des animaux des embranchements inférieurs, ni les animaux d'une classe de ceux d'une autre classe, par une transformation progressive telle qu'on l'imagine, c'est-à-dire opérée en une longue suite de générations, et secondée par une *sélection naturelle*, qui aurait fait et ferait encore prévaloir peu à peu les organismes les plus perfectionnés et les plus aptes à l'emporter dans ce que M. Darwin appelle *la lutte pour la vie*. Afin qu'on ne puisse supposer ni l'existence d'un type primitif et de diverses modifications graduelles par lesquelles en seraient sortis peu à peu les types des embranchements, ni la disparition des traces de ce type primitif et de ses modifications par le *métamorphisme* des couches qui les auraient contenues, M. Agassiz remarque qu'il y a, par exemple dans l'Amérique du nord, de nombreuses contrées assez bien connues géologiquement, où des couches sédimentaires, placées immédiatement au-dessous de la plus ancienne couche qui contienne des débris d'animaux, n'ont pas été atteintes par les causes *métamorphiques*, et que l'étude de ces couches prouve que l'existence d'aucun autre type animal n'a précédé l'apparition simultanée des quatre types actuels.

De plus, tout en constatant [1] que, pour chacun de ces quatre types, des rayonnés, des mollusques, des articulés et des vertébrés, la succession des formes organiques propres aux divers âges géologiques offre un progrès définitif, le savant auteur établit [2] que cette succession

[1] Chap. 1, § 25, p. 166-175. — [2] Chap. 3, § 7, p. 375-391. Comparez chap. 1, § 25, p. 166-175.

ne présente ni le progrès continu ni les transformations graduelles qu'on suppose et dont l'ordre, tel qu'on le trace arbitrairement, ne s'accorde pas du tout avec l'ordre vraiment chronologique tel que les observations géologiques et paléontologiques le montrent. Il conclut que, non-seulement à son point de départ, mais dans toute la série des transformations qu'on imagine, l'hypothèse de M. Darwin et la classification de M. Hæckel, fondée sur cette hypothèse, sont en contradiction avec les données certaines de la science et avec la vraie méthode scientifique, qui forme les théories d'après les faits, au lieu de fausser et d'altérer les faits pour les plier violemment aux théories préconçues.

M. Agassiz[1] considère avec raison le matérialisme, non comme une conclusion légitime de la science, mais comme une fausse hypothèse. Il constate que toutes les races humaines actuelles, spécifiquement différentes de tous les animaux par leur organisation, en diffèrent plus encore par leurs facultés intellectuelles et morales. Il remarque qu'à cet égard certaines races humaines sont très-inférieures à d'autres, et que certains animaux, des chiens par exemple, donnent des preuves d'un haut degré d'intelligence et de sentiment. Mais il ne voit pas assez la distinction entre la conscience vague que les animaux ont de leurs sensations et notre conscience réfléchie, entre leur intelligence bornée aux choses sensibles et la raison humaine, entre les sentiments qu'ils manifestent et la conscience morale, entre leurs volitions

[1] Chap. 1, §§ 1 et 17, p. 10, avec la note 1, et p. 97-100.

instinctives et la volonté libre. C'est pourquoi il n'hésite pas à dire que les âmes de certains animaux doivent être immortelles au même titre que les âmes humaines : il ne rabaisse pas l'homme au niveau des brutes, comme le font les matérialistes, en considérant l'homme comme une machine dépourvue de liberté et dont il ne reste rien après la mort; mais, quoique sa doctrine sur la fixité des espèces l'empêche d'admettre que les hommes puissent descendre des singes [1], il relève trop les animaux et les fait moins différents de l'homme qu'ils ne le sont [2].

D'un autre côté, il exagère les différences entre les races humaines; il croit que certaines d'entre elles sont essentiellement et originairement séparées les unes des autres, et qu'elles ne peuvent pas remonter à une souche commune [3]. En un mot, sans aller aussi loin que d'autres *polygénistes* des Etats-Unis, par exemple M. Morton et ses disciples MM. Nott et Gliddon, qui distinguent dans le *genre* humain de nombreuses *espèces*, M. Agassiz est *polygéniste* [4]. En cela, je ne puis le suivre, et ses preuves me paraissent tout à fait insuffisantes. Les raisons scientifiques par lesquelles M. de Quatrefages [5] a

[1] Chap. 1, § 6, p. 29, note 1; § 15, p. 77, note 1; et chap. 3, § 7, p. 377. Comparez chap. 1, § 33, p. 209. — [2] Note 2 de la p. 98. Comparez chap. 1, § 33, p. 209. — [3] Chap. 1, § 33, p. 208-209, et chap. 2, § 6, p. 265-267. — [4] La république des Etats-Unis s'est débarrassée d'une institution détestable, à laquelle le *polygénisme* servait d'appui. Elle paraît être sur le point d'effacer de toutes les constitutions particulières des États les dernières traces des conséquences naturelles du préjugé *polygéniste*. — [5] *L'Unité de l'espèce humaine* (Paris, 1861, in-18). Comparez deux articles critiques de M. Deloche sur cet ouvrage dans le *Journ. gén. de l'Instr. publ.*, mai et juin 1862. Voyez aussi M. Hollard, *De l'Homme et des races humaines* (Paris, 1853, in-18); M. Godron, *De l'Espèce et des races dans les êtres organisés et spécialement de l'unité*

combattu cette hypothèse sont bien plus fortes, et ses conclusions seraient inattaquables, si, au lieu d'être présentées comme une démonstration du *monogénisme*, c'est-à-dire de la communauté d'origine de toutes les races humaines, elles s'arrêtaient à ce qu'il a vraiment établi, c'est-à-dire à la très-grande *probabilité scientifique* de cette doctrine. En effet, les croisements des races humaines entre elles offrent tous les caractères du *métissage*, qui ne sort pas des limites de l'espèce, et non les caractères très-différents de l'*hybridation*, qui est le croisement de deux espèces distinctes; la distribution géographique des races humaines ne paraît offrir aucune correspondance primitive avec celle des groupes d'espèces animales formés chacun autour d'un *centre particulier de création*, et l'origine des races humaines, à partir d'une souche commune, peut s'expliquer suffisamment par la *variabilité restreinte*, telle que M. Faivre [1] l'a définie et constatée dans l'ensemble du règne animal et du règne végétal, c'est-à-dire par la variabilité des caractères inférieurs aux caractères spécifiques. Cette probabilité de l'origine commune des races humaines a été fortifiée, et l'un des principaux arguments des *polygénistes* a été détruit, par le mémoire de M. de Quatrefages sur l'origine, certainement asiatique, des populations prétendues autochthones de la Polynésie [2]. La probabilité du *monogénisme* est d'ailleurs confirmée par un caractère spécifique de haute importance et trop négligé en général par

de l'espèce humaine (Paris, 1860, 2 vol. in-8°), et M. Sudre, dans la *Revue européenne*, juillet et août 1860. — [1] *La Variabilité des espèces et ses limites* (Paris, 1868, in-18). — [2] *Les Polynésiens et leurs migrations* (Paris, 1866, in-4°).

les zoologistes qui se sont occupés d'anthropologie[1] : je veux dire le caractère psychologique, qui montre bien l'unité de l'espèce humaine au milieu de la diversité des races[2]. L'unité originelle des races humaines est confirmée aussi par l'identité primitive d'un certain fond de traditions commun à toutes ces races, identité encore reconnaissable sous la diversité de leurs traditions actuelles[3]. Je crois donc avoir de bonnes raisons scientifiques, qui s'accordent avec le sentiment de la fraternité humaine, pour repousser l'hypothèse *polygéniste* adoptée par M. Agassiz en ce qui concerne les races humaines actuelles.

Mais je ne vois aucune raison suffisante de ne pas admettre, à titre d'hypothèse possible et avec quelques amendements, une autre opinion du même savant[4], d'après laquelle certains ossements, trouvés avec certains ustensiles en silex dans les mêmes couches qui contiennent des ossements du *mammouth* et de l'*ours des cavernes*, ont appartenu à des *bimanes* qui différaient spécifiquement de l'*homme actuel* et de toutes ses races. M. Agassiz pense que ces *hommes* d'un autre âge géologique ne sont les ancêtres d'aucune des races humaines actuelles, de même que, suivant lui, les animaux dont les espèces sont éteintes ne sont pas les ancêtres de

[1] M. Agassiz en convient, chap. 1, § 17, surtout p. 98, note 2. — [2] Voyez M. Ladevi-Roche, *De l'Unité des races humaines d'après les données de la psychologie et de la physiologie* (Bordeaux et Paris, 1861, in-8°). — [3] L'on peut consulter utilement, mais avec quelque réserve, M. Lucken, *les Traditions de l'humanité*, trad. franç. de M. Van der Haeghen (Paris et Tournay, 1862, 2 vol. in-8°). — [4] Chap. 1, § 33, p. 209-240.

leurs congénères existant présentement. Si cette thèse de M. Agassiz n'est pas prouvée, la thèse contraire l'est moins encore, lors même qu'on la restreint à la transformation d'une espèce en une espèce congénère et qu'on s'abstient ainsi des exagérations insoutenables de M. Darwin. Mais, pour M. Agassiz et pour ceux qui acceptent son opinion sur ce point, deux questions se présentent. Ces *bimanes*, dont on a trouvé quelques ossements et qui ressemblaient aux hommes par leur squelette, leur ressemblaient-ils autant par toute leur organisation? Il y aurait témérité à l'affirmer, puisqu'on sait qu'à égalité de taille (ce qui a lieu pour les *poneys*), les ossements d'un cheval ne se distinguent pas de ceux d'un âne, malgré les différences organiques qui séparent ces deux espèces. Ces *bimanes* pouvaient donc, par leur constitution physique trop peu connue, appartenir à une espèce autre que l'espèce humaine. Mais, surtout, ces bimanes contemporains du *mammouth* et de l'*ours des cavernes* étaient-ils des *hommes* par les caractères qui établissent une immense séparation entre tout le règne animal et l'homme, c'est-à-dire par les caractères psychologiques? Avaient-ils ces facultés intellectuelles et morales qui, soit latentes et dans un état de torpeur, soit à l'état d'activité développée par l'éducation et l'exercice, appartiennent à toutes les races humaines? Avaient-ils, comme nous, l'idée de Dieu et du devoir? Possédaient-ils, comme nous, le libre arbitre, la conscience morale, la responsabilité de leurs actes? En un mot, étaient-ils vraiment des *hommes*? Rien, quoi qu'on en ait dit, ne nous autorise suffisamment à l'affirmer. Pour fabriquer

les instruments grossiers qu'on trouve avec leurs ossements, ces *bimanes*, favorisés par leur conformation, n'avaient pas besoin d'une beaucoup plus grande somme d'instinct et d'intelligence que n'en montrent les constructions élevées de nos jours par des rongeurs qu'on nomme *castors*, et par des insectes qu'on nomme *termites belliqueux*, ou bien les nids de certains oiseaux, par exemple les nids suspendus des loriots. Ces *hommes* prétendus n'étaient-ils que les plus parfaits des animaux dépourvus de raison, *bimanes anthropomorphes*, destinés par la Providence à disparaître avant la création de l'*homme ?* S'il en était ainsi, à cause de leur charpente humaine unie à une âme bestiale, ils pourraient être rangés parmi ces *types prophétiques* que M. Agassiz[1] a signalés parmi les espèces éteintes. Mais ce savant ne s'est pas posé les questions que nous venons d'indiquer : sans doute, il a bien compris que, pour les résoudre, la paléontologie ne lui fournissait pas des données suffisantes. Il importe de constater que certains savants ont eu tort de considérer ces questions comme résolues en faveur de l'existence de l'*homme* dès l'époque des terrains quaternaires ou même des terrains tertiaires.

En tranchant ainsi la question, quelques-uns n'ont fait que céder à une précipitation excusable, qui leur a fait prendre la vraisemblance pour la certitude. D'autres ont eu des motifs prémédités, mais étrangers à la science : en reculant extrêmement loin dans le passé l'origine de l'homme, ils ont cru porter un coup terrible aux croyan-

[1] Chap. 1, § 27.

ces chrétiennes, et en cela ils se sont trompés, pour deux raisons. En effet, d'une part, une opinion très-douteuse en elle-même ne peut rien contre une croyance fondée sur des preuves solides ; d'autre part, lors même qu'il serait prouvé qu'une autre humanité, plus ou moins analogue à la nôtre par ses facultés intellectuelles et morales, l'eût précédée sur la terre, la foi chrétienne n'en serait pas plus troublée qu'elle ne le serait, si l'on venait à prouver que des êtres plus ou moins semblables à nous par leurs corps, par leurs âmes et par leurs destinées immortelles vivent à la surface de telle ou telle autre planète [1]; l'humanité qui vit actuellement sur la terre n'en serait pas moins la seule dont la Bible ait dû nécessairement parler, parce que cette humanité est la seule pour laquelle la Bible ait été faite, la seule dont la Bible ait dû nous raconter la création, pour nous éclairer sur notre origine, sur la fraternité humaine et sur nos devoirs envers le Créateur.

D'ailleurs, est-il bien certain que les ossements, dits humains, qu'on a trouvés avec ceux du *mammouth*, de l'*ours des cavernes* et d'autres animaux de la seconde partie de l'*époque quaternaire* [2] soient antérieurs à l'épo-

[1] Voyez le R. P. Gratry (*Lettres sur la religion*, l. XIV, p. 243-244), qui va jusqu'à dire que la doctrine de la pluralité des mondes présentement habités est fondée sur l'Évangile. Les deux textes qu'il cite me paraissent avoir un tout autre sens; mais, indépendamment de ces textes étrangers à la question, l'hypothèse est acceptable. Comparez l. XVIII, p. 307-314. — [2] On a prétendu avoir trouvé des traces de l'existence de l'homme dans des *terrains quaternaires* antérieurs à la *période glaciaire*, et même dans des *terrains tertiaires;* mais les preuves sont plus que contestables. Voyez le docteur Pfaff, *Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte* (Francfort, 1868, in-8°), chap. 2, surtout p. 64-69. Comparez M. de Quatrefages, *Rap-*

que biblique de la création de l'homme? Au point de vue religieux, la détermination de dates absolues pour les phases successives de la création du globe terrestre et la précision chronologique pour la date de la création de l'homme sont inutiles et impossibles [1]. Au point de vue scientifique, si l'*âge relatif* de chacune des couches de terrains de sédiment a pu être déterminé, l'*âge absolu* de chacune de ces couches n'a pas pu l'être, même approximativement, comme le montre la divergence énorme des calculs hasardés sur ce point par quelques-uns des maîtres de la science. D'ailleurs, ils ne peuvent pas savoir quelle a été, dans les temps antérieurs à toute histoire, la marche des *chronomètres naturels* qu'ils emploient : l'uniformité de cette marche, dans ce passé si lointain et si différent du temps présent, n'est qu'une hypothèse sans preuves et sans vraisemblance. Par exemple, prend-on pour *chronomètre naturel* la formation des *deltas* aux embouchures des fleuves? Pour ce qui concerne les *deltas* des régions tempérées de l'hémisphère boréal, n'oublie-t-on pas de se demander si, à la suite de la *période glaciaire*, pendant la fonte de masses énormes de glaces accumulées, l'accroissement des deltas n'a pas dû être incomparablement plus rapide qu'il ne l'est aujourd'hui? Pour des deltas quelconques, tient-on compte de la dénudation progressive des hauteurs, et par conséquent de

port sur les progrès de l'anthropologie, p. 189 et suiv. (Paris, 1867, in-8°). — [1] Le R. P. de Valroger m'a indiqué, avec autorisation d'en profiter, quelques-unes de ses vues sur la chronologie biblique, objet d'un article qu'il va publier, en avril 1869, dans la *Revue des questions historiques*, et sur la création d'après la Bible, objet d'un livre qu'il se propose de publier un peu plus tard.

la diminution progressive des sédiments par lesquels les deltas s'accroissent? Ce n'est pas tout : si l'on trouve, par exemple, des ossements sous le sol annuellement inondé du delta du Nil, que fait-on? L'on mesure d'une part la profondeur du gisement au-dessous de la surface actuelle du sol, d'autre part l'épaisseur du dépôt annuel au même endroit; on divise la première quantité par la seconde, et l'on obtient pour les ossements trouvés une antiquité fabuleuse. Je dis : *fabuleuse;* car, outre la fausse hypothèse de l'*uniformité successive dans le temps*, l'on commet ici une seconde hypothèse non moins fausse, celle de l'*uniformité simultanée dans l'espace* pour toutes les époques. En effet, on suppose qu'à chaque époque l'épaisseur annuelle des dépôts a toujours été la même sur tous les points du sol inondé : l'on ne tient pas compte de la configuration primitive du sol, de l'accumulation rapide des dépôts dans les bas-fonds, et de l'action variable des courants sur un terrain accidenté et meuble; on suppose que le sol a toujours été nivelé comme il l'est maintenant. De même que l'on abusait autrefois de la supposition des *catastrophes* soudaines, on abuse aujourd'hui de la supposition de l'*action uniforme des causes actuelles* dans tout le passé [1].

Il est permis aux savants de se tromper de bonne foi; mais ils ne doivent pas se tromper en vertu d'un parti pris et avec une obstination déraisonnable; surtout ils ne doivent pas sortir de leur domaine pour se faire de

[1] La fausseté complète des bases de tous ces calculs récents sur l'antiquité de l'homme, et spécialement de ceux de M. Lyell, a été montrée par M. le docteur Pfaff, ouvrage cité, chap. 2, p. 69-76. Comparez p. 49-51.

leurs erreurs des armes contre des vérités d'un autre ordre. Dans son domaine, la science doit être libre, et ses découvertes réelles ne pourront jamais être qu'utiles. Comme le disait à Galilée, en 1587, le cardinal italien Baronius [1], mieux inspiré que les sept cardinaux qui condamnèrent Galilée en 1633 : « L'Ecriture sainte nous enseigne ***comment on va au ciel***, et non ***comment va le ciel***. » Comme l'a dit de notre temps un cardinal français [2], le concile de Trente [3] a prescrit de s'en tenir, pour l'interprétation des Livres saints, à la tradition des saints Pères, mais seulement en ce qui intéresse la foi et la morale chrétienne, et non, par exemple, « ***pour ce qui regarde l'astronomie ou la géologie***. » Les ***faits*** scientifiques, toujours conciliables avec la foi chrétienne, resteront; quant aux ***assertions*** erronées, aux fausses ***hypothèses*** et aux ***conclusions*** illégitimes dont on se sert ou dont on se servira pour attaquer la foi, elles passeront, comme tant d'autres ont déjà passé [4], malgré tous les efforts et les regrets de leurs auteurs, trop prompts à chanter victoire.

Tel sera, par exemple, le sort de l'hypothèse à laquelle M. Darwin a donné son nom. Outre la réfutation que M. Agassiz en a faite par les faits paléontologiques, d'autres réfutations en ont été données à d'autres points de vue [5].

[1] *Opere complete di Galileo Galilei*, t. II, p. 36, éd. de M. Albèri (Florence, 1842-1856, in-8°). — [2] S. Em. Mgr Gousset, *Theol. dogm.*, t. I, § 282, p. 157 (1852, in-8°). Comparez le R. P. Gratry, *Lettres sur la religion*, l. XIII. — [3] *Sess. IV, Decr. de editione et usu sacr. libr.* — [4] Comparez le R. P. Gratry, *Lettres sur la religion*, l. IX-XVI. — [5] Voy. p. ex. M. Flourens, *Examen du livre de M. Darwin* (Paris, 1864, in-18), et M. Paul Janet, *le Matérialisme contemporain*, § 8, p. 131-182 (Paris, 1864, in-18).

M. Friedrich Pfaff[1], professeur à l'université d'Erlangen, est un de ceux qui ont le mieux fait ressortir les invraisemblances et les impossibilités flagrantes de cette hypothèse. Après cette réfutation, vraiment scientifique malgré sa brièveté, M. Pfaff explique le succès du *darwinisme* en montrant que la vogue qu'il a obtenue a des causes étrangères à la science. Il constate[2], comme nous l'avons fait[3], que les mêmes hommes qui se refusaient absolument à admettre qu'un homme blanc et un nègre pussent descendre d'une souche commune, se sont pris d'un enthousiasme soudain pour l'hypothèse qui, par la *variabilité illimitée* et par la *sélection naturelle*, donne pour premier ancêtre commun à l'huître et à l'homme un animal primitif, très-inférieur à l'huître par son organisation. Ces fervents disciples de M. Darwin ne se sont pas demandé comment la postérité de l'animal primitif, molécule vivante, dépourvue d'intelligence et d'instinct, a pu acquérir progressivement l'instinct, l'intelligence, la raison et la liberté morale, et ils ont eu tort; car, lors même qu'on attribue à la matière organisée les facultés de l'âme, il reste à expliquer comment une matière non pensante et soumise entièrement à des lois aveugles a pu s'organiser de manière à penser et à vouloir librement. Sans sortir de l'étude de la matière, qui, par hypothèse, est tout pour eux[4], ils auraient dû, au moins, se faire

[1] *Die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte* (Francfort, 1868, VI et 115 pages in-8°), chap. 3, p. 93-108, et notes, p. 110-115. C'est un complément de son estimable ouvrage intitulé *Schöpfungsgeschichte* (Francfort et Erlangen, 1855, VIII et 666 pages in-8°). — [2] *Die neuesten Forschungen*, etc., chap. 3, p. 108. — [3] *Essai III*, p. 104-106. — [4] Voyez ci-dessus, *Essai II*.

d'autres questions, auxquelles ils n'ont pas songé ou bien qu'ils ont écartées. Ils ne se sont pas demandé comment, si des déviations insensibles du type animal primitif se sont opérées au hasard et par conséquent dans tous les sens, il peut se faire qu'on ne trouve jamais, dans les terrains de tous les pays et de toutes les époques géologiques, que des restes d'animaux appartenant à des espèces bien distinctes, et qu'on ne trouve nulles traces des formes intermédiaires qui devraient établir entre toutes ces espèces des transitions insensibles. Ils ne se sont pas demandé comment, si le principe de l'hypothèse de M. Darwin est vrai, il peut se faire que des genres et des ordres d'animaux d'une organisation très-imparfaite se soient propagés sans perfectionnement et sans changement notable depuis des âges géologiques prodigieusement anciens jusqu'à nos jours [1], et que ces êtres arriérés n'aient pas succombé dans la *lutte pour la vie*. Ils ne se sont pas posé, ou bien ils se sont trop hâtés de considérer comme résolue par les incroyables explications de M. Darwin, la question de savoir comment la variabilité héréditaire a pu, non-seulement perfectionner des organes, mais produire, par des déviations insensibles, des organes nouveaux, que l'ancêtre commun n'avait en aucune façon. Il ne se sont pas demandé en quoi ces organes nouveaux, d'abord rudimentaires et impropres à tout usage, ces rudiments de cerveaux sans fonctions, ces rudiments d'yeux sans vue, ces rudiments de mamelles sans lait et sans petits à allaiter, ont pu donner

[1] Voyez M. Agassiz, ouvrage cité, chap. 1, § 24, p. 162-166, et M. Pfaff, ouvrage cité, chap. 3, p. 98-100.

aux porteurs de ces étranges déviations du type primitif quelque avantage dans la *lutte pour la vie*. Pour les animaux arrivés, progressivement et par des changements inconcevables, de la *fissiparie* ou de la *gemmiparie* à la génération sexuelle et à la séparation des deux sexes, ils ne se sont pas demandé quelles puissances intelligentes ou quels hasards perpétuellement heureux ont pu intervenir constamment, pendant des millions de générations successives, pour unir toujours ensemble les mâles et les femelles qui, dans une même espèce, se distinguaient par une même déviation insensible, destinée à se développer et à produire dans la suite des âges une espèce nouvelle et plus parfaite. Ces questions, et d'autres non moins accablantes, que M. Pfaff leur pose, ne les ont pas occupés. Quelques-uns ont suivi la vogue du moment et l'attrait des choses hardies et nouvelles. D'autres n'ont vu qu'une chose : cette hypothèse, se sont-ils dit, doit être vraie; car elle a seule l'avantage de supprimer Dieu. Ce triste avantage, elle ne l'a pas, comme nous le verrons tout à l'heure; mais ils l'ont cru, et cela leur a suffi. M. Pfaff[1] complète son explication de la vogue du darwinisme par l'indication d'un fait assez remarquable. En 1859, dans la première édition de son livre[2], après avoir supposé l'existence d'un type primitif d'où tous les animaux, depuis l'infusoire microscopique jusqu'à la baleine, depuis le plus infime des rayonnés jusqu'à l'homme, avaient dû descendre par diverses séries de générations et de perfectionnements, M. Darwin avait ajouté une

[1] Chap. 3, p. 106-108. — [2] *The Origin of species by natural selection*, etc.

petite phrase incidente, pour dire que cet animal primitif *avait reçu la vie du Créateur*. Mais le traducteur allemand, M. Bronn, reprocha vivement à l'auteur cette proposition, qui, prise au sérieux, détruisait tout l'effet de son œuvre; car, suivant la remarque de M. Bronn, si l'on admet que le Créateur est intervenu pour produire un type primitif, il faut reconnaître qu'il a pu aussi bien intervenir pour produire tous les types spécifiques, et dès lors toutes les hypothèses de M. Darwin, imaginées précisément pour expliquer l'origine de tous ces types sans aucune action de Dieu, deviennent inutiles. M. Darwin a cédé à cette réprimande de son disciple; la phrase attaquée, et avec elle toute mention du Créateur, ont disparu dans la seconde édition anglaise. En présence de ce fait, M. Pfaff pose à M. Darwin deux questions : Si vous ne croyez pas au Créateur, pourquoi avez-vous mis ces mots dans la première édition? Si vous croyez au Créateur, pourquoi avez-vous supprimé ces mots dans la seconde?

Comme nous l'avons vu, M. Agassiz[1] a montré que, de quelque manière que les espèces animales se soient produites, et par conséquent même dans l'hypothèse, d'ailleurs insoutenable, de M. Darwin, cette production ne peut s'expliquer que par un plan conçu avec une admirable sagesse dès avant l'origine première de la vie sur la terre, et exécuté avec une puissance infinie, et qu'ainsi, pour faire sortir d'un organisme primitif et infime, par les séries de perfectionnements qu'on suppose,

[1] *De l'Espèce*, etc., chap. 1, surtout § 34, p. 213-220.

tous les animaux et l'homme, il aurait fallu la toute-puissance et l'intelligence infinie de Dieu.

Quand cette proposition évidente[1] sera comprise par les darwinistes eux-mêmes, ou bien quand ils verront qu'elle sera généralement comprise, le darwinisme aura fait son temps; car il aura perdu sa principale raison d'être. Il en restera ce qui est conciliable avec les données positives de l'observation et avec la méthode inductive des sciences physiques, c'est-à-dire presque rien des théories et des conclusions de l'auteur, mais beaucoup de faits qu'il a mis en lumière et qui subsistent indépendamment de son système. Il en restera aussi un exemple instructif des aberrations auxquelles un homme de savoir et de haute intelligence peut se laisser entraîner par une idée préconçue.

[1] Elle a été développée aussi par M. Janet, *le Matérialisme contemporain*, § 8, p. 156-182 (Paris, 1864, in-18).

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Paris. — Imp. PILLET fils aîné, 5, rue des Grands-Augustins.

LES SCIENCES

ET

LA PHILOSOPHIE

ESSAIS

DE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE

PAR

TH. HENRI MARTIN

Doyen de la Faculté des Lettres de Rennes



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Ce, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS

Paris. — Imp. de Pillet fils aîné, rue des Grands-Augustins.



